

# ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК



# **ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК**

**СЕРИЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ ИЗУЧЕНИЮ  
ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ АЗИИ И АФРИКИ**

**ТОМ 4 (X)**

**НОВАЯ СЕРИЯ**

**Издание Российской Академии наук  
и  
Государственного Эрмитажа**

Издательство «Индрик»  
Москва  
2006

**Главный редактор**  
М. Б. Пиотровский

**Зам. Гл. редактора**  
М. ван Эсбрук

#### Редакционная Коллегия

В. А. Арутюнова-Фиданян; Д. Е. Афиногенов; В. А. Лившиц; Ю. Н. Литвиненко; В. М. Лурье; А. В. Муравьев (ответств. секретарь); И. П. Медведев; Е. Б. Смагина; С. А. Французов; С. Б. Чернецов; М. А. Шанидзе.

**Председатель Редакционного совета**  
Г. М. Бонгард-Левин

#### Редакционный совет

С. С. Авсринцев (Вена); З. Н. Алексидзе (Тбилиси); С. С. Аревшатян (Ереван); В. В. Асмус (Москва); Г. Бауэрсок (Принстон); С. Брок — зам. Председателя (Оксфорд); Н. Г. Гарсоян (Нью-Йорк); Ж. Дагрон (Париж); А. И. Еланская (С.-Петербург); У. Занетти (Шевтонь); И. Зетеишвили (Висагинас); В. Ю. Зуев (С.-Петербург) — секретарь; А. Я. Каковкин (С.-Петербург); С. П. Карпов (Москва); М. Кропп (Висбаден/Бейрут); Г. Г. Литаврин (Москва); М. С. Мейер (Москва); Е. Н. Мещерская (С.-Петербург); В. С. Мясников (Москва); П. Мурадян (Ереван); Г. Ньюли (Рим); Т. Орланди (Рим); Л. Рюден (Упсала); С. Х. Самир (Рим/Бейрут); Р. Тафт (Рим); А.-Э. Тахиаос (Афины); Р. Томсон (Оксфорд); М. К. Трофимова (Москва); Б. Уттье (С.-Мартэн-де-ля-Мер); Б. Л. Фонкич (Москва).

**Editor-in-Chief**  
M. B. Piotrovski

**Deputy Chief Editor**  
Michel van Esbroeck

#### Editorial Board

V. Arutunova-Fidanian, D. Afinogenov, S. Chernetsov, S. Frantsouzzoff, V. Livschitz, Yu. Litvinenko, B. Lourie, I. Medvedev, A. Mouraviev (Executive Secretary), M. Šanidze, E. Smagina.

**Chairman of the Editorial Council**  
G. M. Bongard-Levin

#### Editorial Council

S. Averintsev (Moscow); Z. Alexidze (Tbilisi); S. Arevshatian (Erevan); V. Asmus (Moscow); G. W. Bowersock (Princeton); S. P. Brock (Oxford) — Deputy Chairman; G. Dagron (Paris); B. L. Fonkič (Moscow); N. Garsoyan (New York); A. Kakovkin (Saint-Petersburg); S. P. Karpov (Moscow); M. Kropp (Wiesbaden/Beirut); G. G. Litavrine (Moscow); É. Meščerskaya (Saint-Petersburg); M. S. Meyer (Moscow); P. Mouradyan (Erevan); V. S. Myasnikov (Moscow); T. Orlandi (Rome); B. Outtier (St-Martin-de-la-Mer); L. Rydén (Uppsala); S. K. Samir (Rome/Beirut); A.-É. Tachiaos (Athens); R. Taft (Rome); R. Thomson (Oxford); M. K. Trofimova (Moscow); A. I. Yelanskaya (Saint-Petersburg); U. Zanetti (Chevetogne); I. Zeteišvili (Visaginas); V. Yu. Zuev (Saint-Petersburg) — Secretary.

## СОДЕРЖАНИЕ

### Статьи

- D. AFINOGENOV (Moscow). The Source of Theophanes' Chronography and Nikephoros' Breviarium for the Years 685—717 [Источники Хронографии Феофана и Летописца вкратце Никифора за 685—717 годы] ..... 11
- V. BARANOV (Novosibirsk). The Theology of Early Iconoclasm as found in St. John of Damascus' Apologies [Богословие раннего иконоборчества в Словах св. Иоанна Дамаскина] ..... 23
- S. B. CHERNETSOV (St. Petersburg). A transgressor of the norms of female behaviour in the seventeenth century Ethiopia — the heroine of the «Life of our mother Walatta Petros» [Нарушительница норм женского поведения в Эфиопии XVII в. — героиня «Жития матери нашей Валатта Петрос»] ..... 56
- A. Г. Дунаев (Москва). О границах поэтической аллегории при толковании Священного Писания (на примере образа горы у Оригена и в святоотеческой экзегезе) ..... 73
- В. А. Ганзюв, Г. А. Кошеленко (Москва). Христианские археологические памятники на Востоке (первое тысячелетие н.э.) ..... 136
- А. Я. Каковкин (С.-Петербург). О замысле росписи «Часовни Мира» в Эль-Багавате ..... 177
- Ю. А. Казачков (Москва). Гомилия «In Annuntiationem Beatae Virginis» (BHGA 1128f): художественные особенности и проблема датировки ..... 191
- А. И. Колесников (С.-Петербург). Кресты на сасанидских драмах (нумизматические свидетельства о распространении христианства в Иране в VI веке) ..... 207
- Ю. Н. Литвиненко (Москва). Два мальчика и нилометр, похожий на башню (Об одной изобразительной сцене на серебряном кувшине из Эрмитажа) ..... 218
- Р. Л. Манасерян (Ереван). Приск Панийский и Павстос Бузанд о походе гуннов в Мидию ..... 248
- M. E. SHIRINIAN (Erevan). A Comparative Analysis of some technical terms in Armenian Sources [Сравнительный анализ некоторых технических терминов в армянской литературе] ..... 268

### Сообщения и заметки

- V. A. BARANOV (Novosibirsk). Homily on the Cross (CPG 8084): An Unedited Treatise by John of Damascus? ..... 319
- В. М. Платонов, С. Б. Чернецов (С.-Петербург). «Различия в вере между эфиопами и русскими» — краткий меморандум неизвестного эфиопского католика конца XIX века ..... 322
- N. SERIKOFF (London). Greek Words in the Foundry. Thoughts on a Dictionary of Byzantine Greek ..... 332
- D. SHAPIRA (Jerusalem). Aramaeo-Judaean-Armeniac ..... 340

### Из истории науки

- И. С. Ключков (С.-Петербург). Письма русских ученых Б. А. Тураеву ..... 349

### Mémorial Annie Jaubert (1912—1980)

- B. LOURIE (St. Pétersbourg). Annie Jaubert et les études de l'Orient Chrétien [Анни Жобер и наука о Христианском Востоке] ..... 361

## CONTENTS

### Articles

D. AFINOGENOV (Moscow). The Source of Theophanes' Chronography and Nikephoros' Breviarium for the Years 685—717 .....	11
V. BARANOV (Novosibirsk). The Theology of Early Iconoclasm as found in St. John of Damascus' <i>Apologies</i> .....	23
S. B. CHERNETSOV (St. Petersburg). A transgressor of the norms of female behaviour in the seventeenth century Ethiopia — the heroine of the «Life of our mother Walatta Petros» .....	56
A. DUNAIEV (Moscow). On the Limits of the Poetical Allegory in the Exegesis: case study of the mountain imagery in Origen and in the patristic tradition .....	73
V. A. GAIPOV, G. A. KOSHELENKO (Moscow). Christian Archeological Monuments in Orient (1st millennium CE) .....	136
A. YA. KAKOVKIN (St. Petersburg). The Meaning of the «Chapel of Peace» painting at El-Bagavat .....	177
Yu. A. KAZACHKOV (Moscow). Homily «In Annuntiationem Beatae Virginis» (BHGa 1128f): Literary Character and Dating Problem .....	191
A. KOLESNIKOV (St. Petersburg). Crosses on Sasanian Drachms (Numismatic Evidences on Dissemination of the Christianity in the 6th century Iran) .....	207
Yu. N. LITVINENKO (Moscow). Two boys and a Nilometer like a Tower (about one scene on a silver ladle from Hermitage) .....	218
R. MANASERYAN (Erevan). Proscus Panites and Pavstos Busand's Relations about the Huns' Expedition in Media .....	248
M. E. SHIRINIAN (Erevan). A Comparative Analysis of some technical terms in Armenian Sources .....	268

### Notes and Reports

V. A. BARANOV (Novosibirsk). Homily on the Cross (CPG 8084): An Unedited Treatise by John of Damascus? .....	319
V. M. PLATONOV, S. B. CHERNETSOV (St. Petersburg). «Differences in Faith between the Ethiopians and the Russians» — a brief memorandum of an anonymous Ethiopian Catholic of the XIXth century .....	322
N. SERIKOFF (London). Greek Words in the Foundry. Thoughts on a Dictionary of Byzantine Greek .....	332
D. SHAPIRA (Jerusalem). Aramaeo-Judaeo-Armeniaca .....	340

### From the History of Scholarship

I. S. KLOCHKOV (St. Petersburg). Letters of the Russian Scholars to Boris Turaev .....	349
--	-----

### Mémorial Annie Jaubert (1912—1980)

B. LOURIE (St. Pétersbourg). Annie Jaubert et les études de l'Orient Chrétien .....	361
Madeleine PETIT (Paris). Annie Jaubert .....	371
F. I. ANDERSEN (Donval). The Sun in 2 Enoch. Book of the Secrets of Enoch .....	380
R. BAUCKHAM (Oxford). The Horarium of Adam and the Chronology of the Passion .....	413
R. T. BECKWITH (St Andrews, Scotland). The significance of the 364-day calendar for the Old Testament canon .....	440
G. DORIVAL (Paris). Un seul ou deux jeunes hommes riches? .....	453
M. VAN ESBROECK (Bruxelles). L'Année régulière de 364 jours dans la controverse au sujet de Chalcédoine .....	465

Madeleine PETIT (Paris). Annie Jaubert [Анни Жобер] .....	371
F. I. ANDERSEN (Donval). The Sun in 2 Enoch. Book of the Secrets of Enoch [Солнце во 2 (славянском) Енохе — <i>Книге Тайн Еноха</i> ] .....	380
R. BAUCKHAM (Oxford). The Horarium of Adam and the Chronology of the Passion [«Часослов Адама» и хронология Страстей Господних] .....	413
R. T. BECKWITH (St Andrews, Scotland). The significance of the 364-day calendar for the Old Testament canon [Значение 364-дневного календаря для канона Ветхого Завета] .....	440
G. DORIVAL (Paris). Un seul ou deux jeunes hommes riches? [Один или два богатых юноши?] .....	453
M. VAN ESBROECK (Bruxelles). L'Année régulière de 364 jours dans la controverse au sujet de Chalcédoine [Обычный год из 364 дней в полемике относительно Халкидонского собора] .....	465
B. LOURIE (St. Pétersbourg). Les quatre jours «de l'intervalle»: une modification néotestamentaire et chrétienne du calendrier de 364 jours [Четыре дня «промежутка»: новозаветная и христианская модификация 364-дневного календаря] .....	470
A. ORLOV (Milwaukee). Vested with Adam's Glory: Moses as the Luminous Counterpart of Adam in the Dead Sea Scrolls and in the Macarian Homilies [Облеченный в Адамову славу: Моисей как просветленный образ Адама в рукописях Мертвого моря и в Беседах Макария] .....	498
W. RAY (Notre Dame, USA). The Use of Evidence from Patristic and Liturgical Sources in Annie Jaubert's <i>The Date of the Last Supper</i> [Использование свидетельств из патристических и литургических источников в <i>Дате Тайной Вечери</i> Анни Жобер] .....	514
J. C. VANDERKAM (Notre Dame, USA). Jaubert's Solution to the Passion Chronology [Мнение Жобер относительно хронологии Страстей] .....	536

### Рецензии и библиографические аннотации

Историко-археологический альманах (Армавирского краеведческого музея) (Д. И. МАКАРОВ) .....	553
A. LOUTH, St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology (А. МУРАВЬЕВ) .....	560
<i>Oriens Christianus</i> 85 (2001) (А. МУРАВЬЕВ) .....	563
R. ROSA-PUIG, <i>Anafora de Barcelona i altres pregaries: Missa del segle IV</i> (А. Ю. ВИНЮГРАДОВ, М. М. ЖЕЛТОВ) .....	565
Sancti Augustini opera. Enarrationes in psalmos 101–150. Pars 3: enarrationes in psalmos 119–133 (С. А. СТЕПАНЦОВ) .....	587
James C. VANDERKAM, <i>Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time</i> (В. М. ЛУРЬЕ) .....	590
Джованни ГУАЙТА, 1700 лет верности. История Армении и ее Церкви (Н. Н. СЕЛЕЗНЕВ) .....	591
Miscellanea Aethiopica Reverendissimo Domino Stanislao Kur septuagenario professori illustrissimo, viro amplissimo ac doctissimo oblata (В. Л.) .....	592
Some New Books on the Non-Chalcedonian Churches (B. LOURIE) .....	593

### Personalia

Lennart Rydén / Леннарт Рюден (1931—2002) .....	597
Список сокращений .....	600



B. LOURIE (St. Pétersbourg). Les quatre jours «de l'intervalle»: une modification néotestamentaire et chrétienne du calendrier de 364 jours .....	470
A. ORLOV (Milwaukee). Vested with Adam's Glory: Moses as the Luminous Counterpart of Adam in the Dead Sea Scrolls and in the Macarian Homilies .....	498
W. RAY (Notre Dame, USA). The Use of Evidence from Patristic and Liturgical Sources in Annie Jaubert's <i>The Date of the Last Supper</i> .....	514
J. C. VANDERKAM (Notre Dame, USA). Jaubert's Solution to the Passion Chronology .....	536

### *Reviews and Bibliographical Annotations*

Historical and Archaeological Almanac (of the Armavir Regional Museum) (D. I. MAKAROV) .....	553
A. LOUTH, St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology (A. MURAVIEV) .....	560
<i>Oriens Christianus</i> 85 (2001) (A. MURAVIEV) .....	563
R. ROCA-PUIG, Anàfora de Barcelona i altres pregàries: Missa del segle IV (A. YU. VINOGRADOV, M. M. ZHELTOV) .....	565
Sancti Augustini opera. Enarrationes in psalmos 101–150. Pars 3: enarrationes in psalmos 119–133 (S. A. STEPANTSOV) .....	587
James C. VANDERKAM, Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time (B. LOURIE) .....	590
Giovanni GUAITA, 1700 years of faithfulness: the history of Armenia and its Church (N. N. SELEZNEV) .....	591
Miscellanea Aethiopica Reverendissimo Domino Stanislao Kur septuagenario professori illustrissimo, viro amplissimo ac doctissimo oblata (B. L.) .....	592
Some New Books on the Non-Chalcedonian Churches (B. LOURIE) .....	593

### *Personalia*

Lennart Rydén (1931–2002) .....	597
Abbreviations .....	600

## Статті

## THE SOURCE OF THEOPHANES' CHRONOGRAPHY AND NIKEPHOROS' BREVIARIUM FOR THE YEARS 685—717

In the process of separating fragments borrowed by Theophanes the Confessor from a lost historical pamphlet against Emperors Leo III and Constantine V, written in 775—787, for which I proposed the name *\*Historia Leonis* [*et Constantini*], from the remnants of an earlier source which, on the contrary, portrayed Leo III in a favorable light (called *\*Vita Leonis* by P. Speck<sup>1</sup>), I tried to formulate certain criteria that could help to draw borderlines in Theophanes' compilation between pieces going back to different types of sources<sup>2</sup>. The practical application of those criteria has demonstrated that some of them may be employed to «deconstruct» the chronicler's narrative even further.

My immediate objective in the paper cited above was to determine whether the passage on the siege of Constantinople in 717/718 was borrowed from *\*Vita Leonis* or rather from *\*Historia Leonis*. Of the three criteria applied there two revealed a striking difference between the pieces that undoubtedly go back to *\*Vita Leonis* and the fragment in question:

Criteria	<i>*Vita Leonis</i> (Theophanes <sup>3</sup> , p. 386,25–390,26; 391,15–395,2, ca. 7,5 pages)	The account of the siege (Theophanes, p. 395,12–398,4, less than 3 pages)
1. Mentions of the divine intervention	0	4
2. Arabs referred to as «enemies» (ἐχθροὶ πολέμιοι)	0	4

<sup>1</sup> P. SPECK, Versuch einer Charakterisierung der sogenannten Makedonischen Renaissance // *Les Pays du Nord et Byzance* (Uppsala, 1981) 237–242, here 238–239

<sup>2</sup> See D. AFINOGENOV, A Lost 8<sup>th</sup> Century Pamphlet against Leo III and Constantine V? (in print).

<sup>3</sup> Quoted after the edition: Theophanis Chronographia / Ed. C. de Boor (Lipsiae, 1883).

Since the numbers turned out statistically significant, the next task that imposed itself was to check whether similar criteria could work for the preceding part of Theophanes' Chronography. The basic problem to be solved can be formulated as follows: how many sources did Theophanes use for the period from 641 (death of Heraclius) to 717 (ascension of Leo III)? One of these sources has long been identified — it was an Oriental chronicle from which Theophanes took the information on the events in the Arab Caliphate<sup>4</sup>. As for the Byzantine affairs, the situation is far less clear. Theophanes narrative does vary in style and contents, but it is very difficult to find an objective approach that would permit to separate different blocks of text even before they could be compared to each other. Some reasonable grounds can still be found, however. It has been noticed by the scholars that the Byzantine material in Theophanes for the reigns of Constans II (641—668) and Constantine IV (668—685) is scanty, confused and misdated, while from the reign of Justinian II onwards the chronicle's information becomes more abundant<sup>5</sup>. Therefore for the first statistical experiment I took two sections of Theophanes, the first describing the reigns of Constans and Constantine, and the second — the period from the ascension of Justinian II to the ascension of Leo III, after which the chronicler demonstrably begins to use yet another source, which I call *\*Historia Leonis*.

Here are the results obtained with the help of the already tested criteria:

Criteria	P. 341,12–361,16: From Heraclius to Justinian II (ca. 20 p.)	P. 363,6–395,2: From Justinian II to Leo III (ca. 32 p.)
Religious causation (God's help or punish- ment) by the author	7	0 (1)
Arabs referred to in derogatory terms	4: μισόχριστοι, θεομάχοι (2), ἀρνηται τοῦ Χριστοῦ	2 (3) <sup>6</sup> : ἐχθροί

<sup>4</sup> E. W. Brooks, The sources of Theophanes and the Syriac chroniclers // BZ 15 (1906) 578–587. For a convenient overview of different opinions see I. ROCHOW, Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes (Berlin, 1991) (Berliner Byzantinische Arbeiten 57) 46–48.

<sup>5</sup> See: The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near East History AD 284–813/ Ed. C. MANGO and R. SCOTT (Oxford, 1997) LXXXIX–XC.

<sup>6</sup> Figures in brackets include the fragment on the capture of Pergamos by Masalmas (Theophanes, 390,26–391,2), which in all probability comes from *\*Historia Leonis*.

At least the first number is again statistically relevant, so it may be assumed that Theophanes was not borrowing from one and the same source for the period 641–684 on the one hand, and for 685–717 on the other. This conclusion is further corroborated by the following table. Of course, this criterion, namely the use of words of Latin origin, has not been picked at random. Some passages of Theophanes narrative after A.M. 6177 leave an impression of being interspersed with military jargon, which in Byzantium contained a lot of Latin or Graeco-Latin words. To make the comparison more focused all terms designating ranks or dignities as well as *realia* of Constantinople (e.g. σένζος) have been left out.

Latin words with derivatives	After Heraclius	From Justinian to Leo	P. 395,2–449,1 <i>*Historia Leonis</i> <sup>7</sup>
ἀβῆναι	0	1	0
ἀπληχεύω	0	7	2
ἀρμαμέντον	0	1	1
ἄρματα	0	2	3
ἄστα	0	1	0
βίγλα	0	1	1
ἐνόρδιος	0	1	0
καβαλλαρχικός, καβαλλικεύω ετχ.	1	12	3
κάμπος	0	2	2
κόρδα	0	1	0
κοῦρσον	0	1	0
κουρσεύω	0	3	0
λωρίχιον ετχ.	0	2	1
λῶρος	0	1	0
μονῆτα	0	1	0
ὑπερες	0	1	1
ῥφίς	0	2	0
ὀφφίκιον	0	1	0
πάκτον	4	0	1
πόρτα, παραπόρτιον	1	3	0
πραιδεύω	0	2	0
ρόγα	1	0	0
σοῦβλα	0	1	0
ταξατιών, ταξάτος	0	7	0

<sup>7</sup> Given here for illustration purposes only. Latin words that occur in this part of the chronicle, but not in the two others in the comparison are not quoted in the table, therefore the coefficient for the third column is not calculated.

τένδα	0	1	0
φαιμία	0	5	1
φλάμουλον	0	1	0
φῶσα, φωσάτον ετχ.	0	3	2
In all	7	64	18
Per page	0,35	2	

This is already a striking result. Now there can hardly be any doubt concerning the different provenance of the two sections under investigation. The next question to be answered is whether the section on the years 685—717 betrays any internal divisions which would enable us to postulate more than one source for the description of that period in Theophanes.

If the chronicler indeed used two or more sources, one of them had to be *\*Vita Leonis*, of which two large and easily definable fragments describe Leo's exploits in the Caucasus and the Arab's invasion of Asia Minor in 716. The test on the use of Latin words has produced the following results:

Latin words with derivatives	P. 363,6– 386,13 (ca. 23 p.)	P. 386,25–390,26; 91,15–395,2; <i>*Vita Leonis</i> (ca. 7,5 p.)
ἀβῆναι	1	0
ἀπληχεύω	4	3
ἀρμαμέντον	0	1
ἄρματα	2	0
ἄστα	1	0
βίγλα	0	1
ἐνόρδινος	1	0
καβαλλαρικός, καβαλλιεύω ετχ.	7	5
κάμπος	2	0
κόρδα	1	0
κούρσον	1	0
κουρσεύω	1	2
λωρίχιον ετχ.	0	2
λῶρος	1	0
μονῆτα	1	0
ὄπερες	1	0
ὄψις	0	2
ὀφφίχιον	1	0
πόρτα, παραπόρτιον	3	0

πραιδεύω	0	2
σοῦβλα	1	0
ταξαιτών, ταξάτος	4	3
τένδα	0	1
φαιμία ετχ.	2	3
φλάμουλον	1	0
φῶσα, φωσάτον ετχ.	1	2
In all	37	27
Per page	1,61	3,6

In this case the ratio of the coefficients is just 2,2 as opposed to 5,7 for the first comparison, and the most frequently used roots are distributed between the two blocks of text almost evenly, which means that this particular criterion cannot be used to separate the two sections compared in the table with any degree of statistical probability.

At this point the following can be observed: while the differences between *\*Vita Leonis* and the rest of the account on the period 685—717 have yet to be identified, some very important common features are already evident: the wide use of Latin vocabulary, chiefly pertaining to the military sphere, the rather neutral references to Arabs and, most remarkably, the total lack of religious causation. The last peculiarity alone is, to my mind, sufficient to think very seriously of one and the same source, since it is by no means typical for both preceding and following sections of Theophanes' work. This solution is also preferable on methodical grounds, since early 8<sup>th</sup> century was the time when the literary activity in Byzantium was arguably at its nadir. Therefore for the time being we can suppose a single source for the years 685—717<sup>8</sup>. The argument which has been advanced in favor of separating *\*Vita Leonis* from the preceding narrative, that is the absence of any traces of it in Nikephoros' *Breviarium*<sup>9</sup>, is not particularly strong. Given the relative

<sup>8</sup> T. A. Duket (A Study in Byzantine Historiography: an Analysis of Theophanes' Chronographia and its Relationship to Theophylact's History, the Reign of Maurice and the Seventh Century to 711 (Diss. Boston College, 1980) 283, n. 68) supposed that it was the same author who described the reign of Philippikos and Leo's expedition to the Caucasus. His main argument, namely the specific usage of the verb ὀφείλω, carries most serious weight. However, Duket's whole construction involving the Patrician Trajan (Ibid. 263–277) is not particularly well-founded.

<sup>9</sup> The Chronicle of Theophanes Confessor... LXXXVII–LXXXVIII. Note that according for Mango the absence of these fragments in Nikephoros «is the reason for not attributing them to no. 15», which is an anti-Monothelite tract! One should probably read «no. 16» — «a Constantinopolitan chronicle from 668 to c. 720».

insignificance of Leo's mission in the Caucasus, Nikephoros was probably unwilling to report it in his very succinct narrative, while the events of 716, on which the historian had at least as much information as George the Monk (since both were apparently using *\*Historia Leonis*), were packed by Nikephoros into two short sentences so negligently that Maslamas, the commander of the Arab land forces, became chief of their fleet!<sup>10</sup>

The list of similarities can be extended. Here is a table comparing *\*Vita Leonis* to the preceding narrative from the second ascension of Justinian onwards:

Emperors	Treatment in <i>*Vita Leonis</i>	Treatment in the remaining text
Justinian II	negative (wanted to have Leo killed)	negative
Bardanes Philippikos	N/A	negative
Artemios	positive (Leo took his side against Theodosios III)	positive
Theodosios III	negative (Leo did not recognize him and eventually overthrew him)	negative
Leo III	positive	positive (Artemios appointed very able commanders <sup>11</sup> , one of whom was apparently Leo, appointed <i>strategos</i> of the Anatolics)

It is thus clear that a new conventional name is needed for our hypothetical source, because biographical material on the future emperor Leo III is contained only in the two fragments mentioned above as *\*Vita Leonis*, while the remaining text is dedicated to events in which his participation is not mentioned at all. Therefore if we identify the source of the two fragments about Leo as his biography, we will be forced to postulate two sources in-

<sup>10</sup> Nikephoros Patriarch of Constantinople. *Short History / Text, translation, and commentary* by C. Mango (Washington, 1990) (Dumbarton Oaks Texts 10) 52,7–13.

<sup>11</sup> Theophanes, 383,29–30.

stead of one. Since Leo became *spatharios* early in the second reign of Justinian II (705–711)<sup>12</sup>, and by 717 he had a teenage daughter<sup>13</sup>, his biography, if it existed, had to describe the more or less identical time span with *\*Scriptor a. 717*, that is 685–717. However, the very detailed account of some episodes of Leo's life is not by itself a sufficient ground to postulate another lost source, of biographical rather than historical nature, for one and the same period, if there is a possibility that this account formed part of a single work together with the more general entries on the political and military events in the Empire. For that reason this hypothetical work will be henceforth referred to as *\*Scriptor anni 717*.

While 717 is the year under which Theophanes places the last fragment that can be safely identified as borrowed from *\*Scriptor a. 717*, the date when the source itself was written cannot be too far from it, because the abortive attempt by Artemios to regain power in 719, which resulted in severe punishments of the conspirators by Leo III, would make a positive assessment of Artemios (especially the information that Leo espoused his cause against Theodosios III) incompatible with the favorable depiction of that emperor. Moreover, such an attitude would have compromised the author's loyalty to the ruling monarch. Therefore it would be reasonable to assume that *\*Scriptor a. 717* wrote before 719, perhaps even in the last half of 717, and that the ascension of Leo formed the most natural concluding point for his narrative (as has been noted earlier, Theophanes and Nicephoros borrowed their accounts of the siege of Constantinople in 717/718 from another source).

It is hardly possible to deny that the entries our hypothetical source dedicates to Justinian II present him in a strikingly unfavorable light. What was the reason for that? The issue has been discussed at length by C. Head<sup>14</sup> who argued that historiography created under Leo reflected his own hatred of Justinian and proposed the following reasons for that hatred:

1. «Leo... rightly or wrongly... was convinced that Justinian had once attempted to have him killed»;
2. Leo as iconoclast wanted to denigrate Justinian as a fervent promoter of the veneration of icons;
3. Leo wanted to counter any possible claims for power from pretenders who posed as relatives of the House of Heraclius. One such case is reported by Theophanes and Bar Hebraeus<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Theophanes, 391,10–11.

<sup>13</sup> Theophanes, 386,18–19; 395,10–12.

<sup>14</sup> C. Head, *Justinian II of Byzantium* (Milwaukee, 1972) 17–18.

<sup>15</sup> Theophanes, 411,2–9; cf. Gregorius Abū'l Faraj Bar Hebraeus, *Chronography / Tr.* by E. A. Wallis Budge (Oxford, 1932) Vol. I. 110 (quoted after C. Head, *ibid.*).

Only the first reason, however, can be considered valid for the years 717–718, and even it does not appear strong enough, since, as Head herself observes<sup>16</sup>, if Leo indeed returned from the Caucasus «while Justinian was still alive, Justinian took no action against him»<sup>17</sup>. Furthermore, if our historian was so interested in Leo's actions that he related in such great detail his Caucasian expedition, why was he silent on the future emperor's career between his return from the Caucasus and the ascension of Artemios? Theophanes had no reason to omit indications that Leo served in high positions under Justinian, because that would have incriminated the arch-Iconoclast and would have been in full accord with the insinuation of *\*Historia Leonis* that Leo owed his advancement to the support he granted to Justinian in 705<sup>18</sup>. On the other hand, he did copy the passage of *\*Scriptor a. 717* where the latter ascribed to Justinian an intention to eliminate Leo<sup>19</sup>, so the chronicler probably just did not find in his source any information on what Leo was doing during the last years of Justinian's second reign. The most natural explanation for the silence of *\*Scriptor a. 717* would be that Leo's career in the last years of Justinian was quite successful<sup>20</sup>, but the historian did not deem it expedient to draw attention to that fact. This, however, leaves us at the starting point: *\*Scriptor a. 717* was favorable to Leo and hostile to Justinian and did his best to dissociate the former from the latter. But what motivated his anti-Justinian bias?

It is a common knowledge that Theophanes' account of Justinian's II reign contains disproportionately large fragments describing events that took place in Crimea in 705 and 711<sup>21</sup>. Interestingly, these pieces of text or, more precisely, the second of them shares some more characteristics of the two fragments with Leo's participation: it is also extremely detailed and suggests a firsthand or even eyewitness knowledge of the subject. Therefore if they were written by one and the same author, it has to be assumed that he accompanied Leo in his mission to the Alans or wrote down his report immediately afterwards, then visited Cherson with the second expedition sent by Justinian

<sup>16</sup> HEAD, Justinian... 130–131.

<sup>17</sup> I will not discuss here the evidence of later historians (Zonaras) who suggest that Leo returned from the Caucasus under Artemios, because I do not see any reason whatsoever to doubt that the phrase in Theophanes, 395,1–2, which speaks about his return under Justinian, goes back to a contemporary source.

<sup>18</sup> Theophanes, 391,8–11.

<sup>19</sup> Theophanes, 391,22.

<sup>20</sup> Leo was a simple *spatharios* when he departed to the Alans and in 713–715 he became patrician and *strategos* of the Anatolies — too steep a rise if he had not made any progress already before 711. Besides, a fragment that in all likelihood stems from *\*Historia Leonis* maintains that Leo was a «close friend» of Justinian (Theophanes, 391,11). The author probably had in mind his later advancement, for the rank of *spatharios* seems to be somewhat low for an emperor's close friend.

<sup>21</sup> Theophanes, 372,26–374,8 and 377,22–380,3.

in 711 (the description of the preceding events, though also detailed, looks much more like gossip picked up from the locals) and 5 years later recorded what Leo told him about the campaign of 716. Now let us make the next logical step and suppose that *\*Scriptor a. 717* described the expedition to Cherson so thoroughly because it had something to do with Leo. Then why did not he mention the future emperor in his account while diligently reporting the names and the ranks of other officials<sup>22</sup>? The hypothesis I am going to propose here is hard to prove given the state of our source base, but it does offer a plausible and coherent explanation.

In my opinion Leo did participate in the second expedition sent by Justinian II to Cherson in 711 under the command of Patrician Mauros Bessos<sup>23</sup>. In fact, there is nothing a priori impossible in Leo's presence in Cherson as one of the leading members of that force. After his mission to the Caucasus Justinian II might have regarded him as a specialist in dealing with the nations of the area, including Khazars. The later unprecedented marriage of the purple-born crown prince Constantine to the hagan's daughter may also hint at Leo's close personal involvement in Crimean affairs. The expedition, however, resulted in revolt against Justinian II and the proclamation of Bardanes Philippikos, in which, I suspect, Leo Isauros played a prominent role. If this circumstance was well-known in Constantinople, Leo's historian on the one hand had to justify his patron's actions, and the easiest way to do so was to denounce Justinian, depicting him as an unbearable evil for the Empire that had had to be eliminated. The precedent for such an interpretation had already been created by the official propaganda of Artemios-Anastasios, as can be seen from the Letter of the deacon Agathon (713)<sup>24</sup>. On the other hand, the supposed author probably felt uneasy about praising Leo's behavior in 711 for two reasons: first, there were perhaps enough Byzantines who did not share this opinion of Justinian and there were certainly many who still cherished fond memories of the dynasty of Heraclius; second, Justinian's successor on the throne, Bardanes, according to the same *\*Scriptor a. 717*, was no better than his predecessor. In the account of the second Cherson expedition preserved by Theophanes there is a clear tendency to present Mauros' and his men's actions as forced: «Being reduced to inaction, the fleet did not dare to return to the emperor; and so, they, too, cursed Justinian and proclaimed Bardanes emperor»<sup>25</sup>. It should be noted that the alleged

<sup>22</sup> E.g., Theophanes, 378,26–29.

<sup>23</sup> Theophanes, 379,17sq. On the number of expeditions see A. N. STRATOS, Byzantium in the Seventh Century (Amsterdam, 1980) Vol. V. 167. Stratos offers a good exposition of incongruities and exaggerations in the Cherson account.

<sup>24</sup> Mansi, XII, 189–196, here 192A–C.

<sup>25</sup> Theophanes, 379,26–29: ἀπράκτου δὲ τοῦ στόλου γεγονότος καὶ πρὸς τὸν βασιλέα ὑποστρέψαι μὴ τολμώντος, τὸν μὲν Ἰουστινιανὸν ἀνέσκαψαν, τὸν δὲ

leader of the coup, Patrician Mauros, figures in a quite unflattering role in the scene depicting the gruesome execution of Tiberios, Justinian's little son<sup>26</sup>, despite the supplications of his grandmother, Constantine's IV widow Anastasia. The author makes his disgust for this atrocious act obvious enough to conclude that Leo's propaganda targeted an audience that had strong feelings about the Heracleian dynasty. Therefore the immense effort applied to belittle Justinian's achievements and exaggerate his shortcomings in a pro-Leo work can only be explained if we assume that the latter's participation in the Cherson revolt of 711 was a common knowledge.

It appears from the above analysis that the work of *\*Scriptor a. 717* was a propaganda piece written in order to present Leo's III coming to power as a long-awaited reprieve from the calamities that befell the Empire upon the ascension of Justinian in 685. From this perspective the narrative can be subdivided into several large blocks, each with a clear propagandistic objective. Some of them remain continuous in Theophanes while others have been cut into pieces by the chronicler who was distributing his material between different year entries. Three such blocks can be singled out:

- 1) Episodes, illustrating Justinian's II bad administration and lack of military competence, leading to the idea that the coup against him was justified.
- 2) Episodes, illustrating Leo's military prowess and diplomatic skills, leading to the idea that he was the best possible candidate for the throne.
- 3) The account of events in Crimea in 711 with the following main underlying messages: a) the revolt against Justinian was caused by his own cruelty; b) there was no choice under the circumstances but Philippikos; c) other people were in charge rather than Leo.

To add objectivity to his narrative *\*Scriptor a. 717* probably organized it as a historical work. This he did by interposing between these blocks, heavily loaded with propaganda, a number of more (for the years 711—715) or less (for the years 695—705) tendentious notices that described political developments in Byzantium. The result was a continuous history for the years 685—717, but the disproportion between the propagandistic and informative layers of text persisted and can be now observed in Theophanes' *Chronography*. Any significant editing by Theophanes himself, apart from his haphazard abridgements and clumsy chronological distribution, seems to me highly unlikely.

The last subject to be discussed in this paper is the possible identity of *\*Scriptor a. 717*. In view of his unwillingness to reduce the causes of event's to God's help or punishment for sins, clerical connections can be excluded.

Βαρδάνην ὡς βασιλέα καὶ αὐτοὶ εὐφράνησαν. Translation by Mango: The Chronicle of Theophanes Confessor... 528. This is in sharp contrast with Agathon's unequivocal criticism of Bardanes' proclamation: Mansi, XII, 192B.

<sup>26</sup> Theophanes, 380, 15–29.

His language, full of Latin borrowings and such obviously professional expressions as *cwrikobo»qeia*<sup>27</sup>, betrays a military background. As has been already said, he had to be very close to Leo to record his exploits in such detail. Actually, if Leo was able to recount them in such detail and so coherently, maybe he could record them as well, as Bury suspected<sup>28</sup>? There is a curious peculiarity in the two fragments on Leo: he is never characterized by any epithet, laudatory or otherwise. Even his name is barely mentioned, since he is consistently referred to either as *ὁ σταθάριος* or as *ὁ στρατηγός*. None of his actions receives direct praise (e.g. «wisely», «skillfully» or the like). Now, let it be reminded that *\*Scriptor a. 717* was writing when Leo was already a ruling emperor, and that his work served the aims of Leo's propaganda, but what we see in his narrative is the least expected attitude from a court historian writing on imperial orders. Therefore we are left with only two options: either Leo was an incredibly modest man and rigorously instructed that supposed historian of his in this vein, or *\*Scriptor a. 717* was none other but the Emperor Leo III the Isaurian himself! Of course, he was not a man of letters, but for a history covering such a short period of time personal recollections of a high-placed and well-informed officer together with memories of older comrades-in-arms would have sufficed. At the moment, at least, I do not see any reason to reject this possibility.

## РЕЗЮМЕ

Д. Афиногенов

### ИСТОЧНИКИ ХРОНОГРАФИИ ФЕОФАНА И ЛЕТОПИСЦА ВКРАТЦЕ НИКИФОРА ЗА 685—717 ГОДЫ

В статье делается попытка выяснить, какого рода источником (или источниками) Феофан Исповедник пользовался для описания эпохи, начинающейся с воцарения Юстиниана II (685 г.) и заканчивающейся воцарением Льва III (717 г.). Применение критериев, выработанных ранее для разграничения фрагментов, заимствованных из разных источников, дает весьма четкую картину: начиная с 685 г. и вплоть до 717 г. хроника Феофана содержит текст, изобилующий латинскими словами и совершенно лишенный каких-либо ссылок на божественное вмешательство в

<sup>27</sup> Theophanes, 377,5.

<sup>28</sup> J. B. Bury, A History of the Eastern Roman Empire from Arcadius to Irene (395 A.D. to 800 A.D.) (London, 1889) 375, 381.

ход событий (в отличие от предыдущего и последующего изложения). Предположение о том, что рассказ о византийской истории всего этого периода был взят Феофаном, равно как и патриархом Никифором, из одного и того же источника, не встречает явных противоречий. В работе приведен ряд доводов в пользу того, что этот источник полностью отвечал пропагандистским целям императора Льва III, а отсутствие в там каких-либо хвалебных эпитетов при упоминании последнего может, наряду с другими признаками, указывать на авторство самого императора. Наиболее вероятная дата, когда такое произведение могло быть создано — конец 717—начало 718 г.

V. Baranov

## THE THEOLOGY OF EARLY ICONOCLASM AS FOUND IN ST. JOHN OF DAMASCUS' APOLOGIES<sup>1</sup>

In the absence of Iconoclastic theological writings prior to the *Peuseis* of Emperor Constantine V, who reigned from 741 to 775, most scholars believe that he was the one who created Iconoclastic theology, to provide an «ideological background» for his policies which had little to do with theology.<sup>2</sup> Yet a close examination of the *Apologies* of St. John of Damascus may be the key to unwinding the true source of Iconoclasm. If there existed an iconoclastic theology to which St. John was responding in the beginning of the Controversy, then the assumptions of the primacy of political, or economic, or social reasons for Iconoclasm, on the part of most scholars must be modified, if not rejected.

I will proceed to the task that I set in two steps. First I will present the parallels between the *Apologies* of St. John of Damascus, the first two of which are dated to the beginning of Iconoclasm in the late 720s — first half of the 730s, and the most important Iconoclastic source — the *Horos* of the Council of Hiercia, dated to 754. As an intermediary conclusion of step one,

<sup>1</sup> Abbreviations for the publications frequently used in this article:

*Apologies* = KOTTER = John of Damascus, *Contra imaginum calumniatores orationes tres // Die Schriften des Johannes von Damaskos* / Ed. B. KOTTER. Vol. 3 (Berlin, 1973) (Patristische Texte und Studien 17).

*Mansi* 13 = *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* / Ed. J. D. MANSI (Florence and Venice, 1759—1798) Vol. 13.

Sahas = D. SAHAS, *Icon and Logos: Sources in Eighth-century Iconoclasm: An Annotated Translation of the Sixth Session of the Seventh Ecumenical Council (Nicaea, 787)* (Toronto, 1986).

<sup>2</sup> According to Paul Alexander, to infer from St. John of Damascus' Christological arguments that «the Iconoclasts were already considering the issue of images as a christological problem would be erroneous» (P. J. ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Workshop in the Byzantine Empire* (Oxford, 1958) 48); «Before Constantine, Iconoclasm had been a movement opposed to the worship of images because of religious conservatism» (Ibid. 52). Father John Meyendorf is more cautious but expresses the same opinion: «Nor does it seem that they [the Iconoclasts] used from the start theological arguments in favor of Iconoclasm» (J. MEYENDORF, *Christ in Eastern Christian Thought* (Crestwood, 1975) 174. See J. MEYENDORF, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York, 1974) 44; see also S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III with Particular Attention to the Oriental Sources* (Louvain, 1973) (CS41) 105.



I will attempt only to prove the connection between these two sources. As a second step, it will be important to interpret the results of step one, because the demonstration of a plausible connection between the two documents must be put in a wider framework in order to modify our knowledge about early Iconoclasm. On the basis of the parallels, I will propose the hypothesis that the *Apologies* of St. John of Damascus may contain a refutation of an early Iconoclastic source, which may have been available to St. John of Damascus, and that this early Iconoclastic source could have been later used by the committee preparing the layout of the official Iconoclastic theology for the Council of Hieria.

### Dating the *Apologies* of St. John of Damascus

Before addressing the problem of the theology of early Iconoclasm, it is necessary to review the approximate date of the *Apologetic Treatises against Those Who Calumniate Divine Images* (henceforth: *Apologies*) by St. John of Damascus, since these three treatises constitute the most important sources on the early stage of the Iconoclastic Controversy in which we may find the traces of what may be called «the early» Iconoclastic theology. The adjective «early» needs to be placed in quotation marks for, as we will see, the «early» Iconoclastic theology, in fact, is essentially the same as that theology which is well attested in the later sources and primarily in the *Horos* of Hieria. It is precisely this fact (to be demonstrated in what follows) that constitutes the strongest indication of a pre-existent Iconoclastic theology that must have constituted the target of St. John's *Apologies*.

In the first *Apology*, St. John of Damascus directs his treatise to the «royal priesthood, together with the good shepherd of Christ's rational flock».<sup>3</sup> It was suggested that the treatise was directed at the Constantinopolitan Church with its head, Patriarch Germanus.<sup>4</sup> If this is so, then the first *Apology* must have been written before the *silentium* of 730, when Patriarch Germanus refused to approve the Imperial edict against images and was deposed.<sup>5</sup> Boni-

<sup>3</sup> «all the people of God, the holy nation, the royal priesthood (Exod. 23: 22 [Septuagint]; cf. 1 Pet. 2: 9) together with the good shepherd of Christ's rational flock (μεθ' ὃν ἅπαντα τὸν τοῦ θεοῦ λαόν, τὸ ἔθνος τὸ ἅγιον, τὸ βασιλεῖον ἱεράτευμα, σὺν τῷ καλῷ ποιμένι τῆς λογικῆς Χριστοῦ ποιμνῆς)» (*Apology I*, 3, 10–12 [KOTTER, 67] (number of the *Apology*, chapter, lines; the pages according to the Kotter's edition are indicated in square brackets).

<sup>4</sup> Св. Иоанн Дамаскинъ. Три защитительныхъ слова противъ порицающихъ святыхъ иконы или изображенія / Пер. АЛЕКСАНДРЪ БРОНЗОВЪ (С.-Петербург, 1893; перепр. Сергиев Посад, 1993) XVIII, based on the commentaries in the edition of St. John of Damascus by P. Michaelis Lequein (Paris, 1712) (cf. Бронзовъ, п. 15).

<sup>5</sup> *Theophanes Chronographia* / Ed. C. DE BOOR. 2 vols. (Leipzig, 1883—1885; repr. Hildesheim, 1963) 409.

fatius Kotter, the editor of the critical edition of the *Apologies*, proposes another chronology, based on V. Grumel's general assumption that the «good shepherd», mentioned by St. John, is Patriarch John of Jerusalem (705—735), at that time the bishop of St. John of Damascus.<sup>6</sup> However, whether the first *Apology* was dedicated to the community of Constantinople or to that of Jerusalem, the difference between the datations will only be several years and the *Apologies* testify to the positions held at the initial stages of Iconoclasm. Moreover, we know that the first *Apology* is certainly earlier than the second one, since at the beginning of the second *Apology*, St. John of Damascus thus justifies his decision to write the second treatise: «some of the children of the Church advised me to do this because the first one was not completely understandable for many».<sup>7</sup>

The present day general conviction is that there is little, if any, evidence that the *Apologies* of John of Damascus were known in Constantinople,<sup>8</sup> and, if so, the Iconoclasts must have known about St. John's staunch Iconodulic position most likely indirectly and not from his own writings. However, their special hatred of John of Damascus, expressed in four *anathemas* pronounced against him by the Iconoclastic Council of Hieria, as opposed to one anathema against other Iconodulic champions, like Patriarch Germanus, or George of Cyprus, demonstrates that their attitude toward him was not of an abstract nature.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> V. GRUMEL, Un nouvel ouvrage sur la schisme byzantin // *EO* 39 (1940) 471–472.

<sup>7</sup> *Apology II*, 1, 27–30 [KOTTER, 69].

<sup>8</sup> In the canons of the Second Council of Nicaea it may be seen that «very little of the soaring theological edifice erected by the greatest defenders of images was incorporated into the canonical tradition. That tradition, which we might label ecclesiastical, is also official, and it is interesting to see how much more cautious and conservative it was than the theological one» (Thomas Noble, *John Damascene and the History of the Iconoclast Controversy* // *Religion, Culture and Society in the Early Middle Ages: Studies in Honour of Richard E. Sullivan* / Ed. T. NOBLE (Kalamazoo, 1987) 105, and n. 67). The opinion that the *Apologies* were not known to the Fathers of the Second Council of Nicaea is also stated in P. VAN DEN VEN, *La patristique et l'hagiographie au Concile de Nicée de 787* // *Byz* 25–27 (1955–1957) 336–338.

<sup>9</sup> Even though some of the late sources concerning St. John's life, indeed, mention his visit or even martyrdom (in a prison as a confessor for the cause of images: *Menologium Basilii* (PG 117, 184C)) in Constantinople, the most plausible explanation for that is that the relics of St. John of Damascus were translated to Constantinople from the Laura of St. Sabas during the reign of Andronicus II Paleologos (1282–1328) and later hagiography embellished the reason for their location in Constantinople, relying on the fusion of the Byzantine reputation of St. John as the staunchest defender of images with the paradigmatic perception of a Christian martyr-saint defending his convictions in the face of a heretical Emperor. The legend about the hand of St. John cut by the caliph on the instigation of Leo III also mentions St. John's

In the *Apologies* of St. John of Damascus there are indications pointing to the polemics against certain Iconoclastic doctrines: the first two *Apologies* are of special interest, since they testify to the earliest stages of the Controversy. The comparison of the *Apologies* with later texts may show that St. John of Damascus argued there against the positions which are attested to have been held by the later Iconoclasts of the time of Constantine V after St. John's death. This may presuppose the existence of some early non-extant Iconoclastic source used both by St. John of Damascus for its refutation in the *Apologies*, and by the bishops of the Council of Hieria, possibly by the mediation of the *Peuseis* of Emperor Constantine V, who seems to have held a special animosity towards St. John of Damascus.<sup>10</sup>

In many places in the *Apologies*, St. John introduces his argument with a reference to the doctrines propagated by certain people.<sup>11</sup> Even though the

death in Constantinople, see *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν καὶ νυνὸς μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ* (BHG 885c). The text is edited in Th. DETORAKIS, *La main coupée de Jean Damascène* // AB 104 (1986) 381; see also S. GERO, Jannes and Jambres in the Vita Stephani Junioris (BHG 1666) // AB 113 (1995) 291–292.

<sup>10</sup> Theophanes in the entry of the year 741/42 also informs us about the personal hatred of Emperor Constantine V toward St. John of Damascus — the Emperor subjected St. John of Damascus to an annual anathema because of St. John's «pre-eminent Orthodoxy, and instead of his paternal name, Mansour (which means «redeemed») he, in his Jewish manner, renamed the new teacher of the Church Manzeros» (The Chronicle of Theophanes Confessor / Trans. C. MANGO, and R. SCOTT, (Oxford, 1997) 578 of Theophanes Chronographia / Ed. C. DE BOOR (Leipzig, 1883–1885, repr. Hildesheim, 1963) 417). «Μάνζερος», or «bastard» is derived from Aramaic (Chronicle of Theophanes Confessor... 579, n. 7). Most likely, a passage from the Acts of the Second Council of Nicaea can be connected with this episode: refuting the anathemas pronounced in the *Horos* of Hieria against the Iconodulic champions, Epiphanius the Deacon read about John of Damascus: «John, insultingly called by them «Mansur», abandoned everything and, emulating Matthew the evangelist, followed Christ» (trans. Sahas, 169 of *Mansi* 13, 357B). Most likely the Fathers of Nicaea did not know that «Mansur» was actually the last name of St. John and considered this as an insult against the saint in the spirit of the episode recorded by Theophanes. It was formerly established that St. John's death occurred in 749 according to some chronological indications in the *Vita* of Stephan the Sabbaite (J. NASRALLAH, *Saint Jean de Damas: Son époque, sa vie, son oeuvre* (Harissa, 1950) 127–128 based on S. VAILLÉ, *Date de la mort de saint Jean Damascène* // EO 9 (1906) 28–30). However, since G. Garitte provided some arguments against this chronological scheme (G. GARITTE, *Le début de la vie de S. Étienne le Sabaitte retrouvé en arabe au Sinai* // AB 77 (1959) 332–336), the precise date seems to be uncertain again.

<sup>11</sup> For example: «they say» (*Apology I*, 5, 1 [KOTTER, p. 78]), «tell me» (*Apology I*, 15, 1 [KOTTER, p. 88]), «what would you tell...?» (*Apology I*, 15, 14 [KOTTER, p. 88]) «do not disdain matter» (*Apology I*, 16, 32 [Kotter, p. 90], cf. *Apology I*, 16, 39–

*Apologies* are, indeed, polemical tracts and although these expressions may possibly be a mere rhetorical device, several doctrinal positions which are consonant with later sources can be safely deduced from the *Apologies*. From this fact we may draw the conclusion that these positions were held by the Iconoclasts before the articulated Iconoclastic theology of the time of the zenith of Constantine V's reign, in the 750s.

There are several levels of similarity between the *Apologies* and later Iconoclastic sources (the *Peuseis* and the *Horos* of Hieria); sometimes it is possible to show a textual similarity, sometimes a similarity in theological questions asked with deliberately, as I argue, different answers, and, finally, the same Scriptural passages discussed by both sides. In the following, I will attempt to address certain positions of the *Horos* and then to show the parallels in the earlier writings of St. John of Damascus.

### An Early Iconoclastic *Florilegium*? First Parallel

Alexander Alexakis in his recent thorough comparative research on the Iconodulic *florilegia* came to the conclusion that a *florilegium* or *florilegia* in favour of images must have existed from the very outbreak of the controversy in the late 720s.<sup>12</sup> The role which Patristic testimonies played in theological debates, especially after the sixth century, is well known.<sup>13</sup> In the following, I will present additional arguments to the hypothesis of the existence of a similar *florilegium* of Patristic citations against images from the same early period.

40 [KOTTER, p. 90–91]), «though according to you, (καθ' ὑμᾶς) it [matter] is worthy of disdain» (*Apology I*, 16, 79 [KOTTER, p. 92]) «for you make the depiction of Christ [as the Cross?]» (*Apology I*, 19, 4–5 [KOTTER, p. 94]), «the places from Scripture that you cite» (*Apology I*, 24, 2 [Kotter, p. 114]), «if you say» (*Apology I*, 25, 1 [KOTTER, p. 116]), «you are, perhaps, high and immaterial» (*Apology I*, 36, 27 [KOTTER, p. 148]), «but those who do not investigate the sense of the Scripture say» (*Apology II*, 7, 1–2 [KOTTER, p. 73]), «you blaspheme matter» (*Apology II*, 13, 1 [KOTTER, p. 104]).

<sup>12</sup> Alexander Alexakis' research had as its primary goal the reconstruction of the archetype of the huge Iconodulic *florilegium* contained in the Ms. *Parisinus graecus* 1115. The minute analysis of the relationship between the contents of the *Doctrina Patrum*, the *florilegia* of St. John of Damascus, the Acts of the Roman Councils of 731 and 769, and the *florilegia* of the Mss. *Parisinus graecus* 1115, *Mosquensis Hist. Mus.* 265, and *Venetius Marcianus graecus* 573, showed that there must have existed a common pre-731 nucleus (A. ALEXAKIS, *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype* // *Dumbarton Oaks Studies* 34 (1996) 119, and esp. 133–136). Cf. S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with Particular Attention to the Oriental Sources* (Louvain, 1977) (CSCO Subsidia 52) 80, n. 94.

<sup>13</sup> P. GRAY, *Through the Tunnel with Leontius of Jerusalem: The Sixth Century Transformation of Theology* // *The Sixth Century. End or Beginning?* / Eds. P. ALLEN, E. JEFFREYS (Brisbane, 1996) (Byzantina Australiensia 10) 190–192.

In the first *Apology*, St. John of Damascus explicitly refers to a certain text attributed by his unnamed Iconoclastic adversary to St. Epiphanius of Salamis in Cyprus,<sup>14</sup> evidently one of the texts which was later included in the *florilegia* of Constantine V's *Peuseis*, of the Council of Hieria,<sup>15</sup> and of the Council of Saint Sophia.<sup>16</sup> In the second *Apology*, St. John refers to a Scriptural *florilegium* as well.<sup>17</sup> Moreover, it is possible to argue that the traces of such Scriptural part of an early Iconoclastic *florilegium* may be found in the *Apologies* of St. John of Damascus: out of ten Scriptural quotations from the Iconoclastic *florilegium* of Hieria, six are used and refuted in the *Apologies*, and one more is clearly discussed there without direct quoting. Here is the list of corresponding places where the same Scriptural quotations are used in the *Apologies* and in the *florilegium* of the Council of Hieria.

Citation	<i>Apologies</i> <sup>18</sup>	<i>Horos of Hieria</i>
John 1, 18	<i>Apology</i> II, 7, 37f.; <i>Apology</i> III, 18, 8f; <i>Apology</i> III, 26, 27f.	<i>Mansi</i> 13, 280DE
John 4, 24	<i>Apology</i> III, 118, 4f.	<i>Mansi</i> 13, 280E
John 5, 37	<i>Apology</i> I, 7, 3; <i>Apology</i> I, 8, 27f.	<i>Mansi</i> 13, 280DE
Rom. 1, 25	<i>Apology</i> I, 4, 54f.; <i>Apology</i> I, 6, 1f; <i>Apology</i> II, 8, 17f; <i>Apology</i> II, 9, 21f., and 25f.	<i>Mansi</i> 13, 285BC
Rom. 10, 17	Cf. <i>Apology</i> I, 17, 3f.	<i>Mansi</i> 13, 285BC
Deut. 4, 12	<i>Apology</i> I, 5, 22f.	<i>Mansi</i> 13, 284C
Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8	<i>Apology</i> I, 58, 9–12; Cf. <i>Apology</i> III, 84, 11f. <i>Apology</i> I, 4, 7f.; <i>Apology</i> I, 5, 5f.; <i>Apology</i> II, 7, 3f.; <i>Apology</i> II, 9, 1f; <i>Apology</i> II, 9, 20.	<i>Mansi</i> 13, 284C

<sup>14</sup> *Apology* I, 25, 1–9 [KOTTER, p. 116].

<sup>15</sup> *Mansi* 13, 292DE.

<sup>16</sup> The excerpts from the *Horos* and *florilegium* of the Iconoclastic Council of Saint Sophia are preserved in Patriarch Nicephorus, *Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815* / Ed. J. M. FEATHERSTONE (Turnhout—Leuven, 1997) (CChr Series Graeca 33). The excerpt from Epiphanius is located: Ibid. 158 [p. 252, 1–12, and p. 342].

<sup>17</sup> «The testimonies that you adduce do not accurse our veneration of images but the veneration of the Pagans who divinise the images (Ἄς μέντοι προσάγεις χρήσεις, οὐ τῶν παρ' ἡμῖν εἰκόνων βδελύσσονται τὴν προσκύνησιν, ἀλλὰ τῶν ταύτας θεοποιούντων Ἑλλήνων)» (*Apology* II, 17, 1–6 [KOTTER, pp. 114–115]).

<sup>18</sup> In the *Apologies*, St. John of Damascus often re-uses his own text. If the Scriptural quote occurs in a same piece of text belonging to different *Apologies*, in this table I indicated only one (the first) occurrence.

If we attempt at further analysis of the occurrences of these overlapping Scriptural quotations in the *Apologies*,<sup>19</sup> the most striking observation will be that in all three treatises the quotations are concentrated predominantly in a small part of the whole text, namely, in a cluster of 5 chapters out of 27 chapters of the first *Apology* (according to Kotter's critical edition); in 3 chapters out of 23 of the second *Apology*, and in 6 chapters<sup>20</sup> out of 42 of the third *Apology*:

<i>Apology</i> I, 4, 7f. <i>Apology</i> I, 4, 54f. <i>Apology</i> I, 5, 5f; cf. <i>Apology</i> I, 20, 13. <i>Apology</i> I, 5, 22f. <i>Apology</i> I, 6, 1f. <i>Apology</i> I, 7, 3. <i>Apology</i> I, 8, 27f.	Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8 Rom. 1, 25 Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8 Deut. 4, 12 Rom. 1, 25 John 5, 37 John 5, 37
<i>Apology</i> II, 7, 3f. <i>Apology</i> II, 7, 37f. <i>Apology</i> II, 8, 17f. <i>Apology</i> II, 9, 1f. <i>Apology</i> II, 9, 20. <i>Apology</i> II, 9, 21f., and 25f.	Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8 John 1, 18 Rom. 1, 25 Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8 Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8 Rom. 1, 25
<i>Apology</i> III, 4, 3f. <i>Apology</i> III, 4, 37f. <i>Apology</i> III, 5, 17f. <i>Apology</i> III, 6, 7f. <i>Apology</i> III, 6, 54f. <i>Apology</i> III, 7, 5f. <i>Apology</i> III, 7, 22f. <i>Apology</i> III, 8, 27f. <i>Apology</i> III, 9, 1f. <i>Apology</i> III, 9, 20. <i>Apology</i> III, 9, 21, 25f. <i>Apology</i> III, 18, 8f. <i>Apology</i> III, 26, 27f.	Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8 John 1, 18 Rom. 1, 25 Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8 Rom. 1, 25 Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8 Deut. 4, 12 John 5, 37 Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8 Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8 Rom. 1, 25 John 1, 18 John 1, 18

If St. John of Damascus had written his anti-Iconoclastic *Apologies* without any reference to an Iconoclastic *florilegium*, it is very likely that the Scrip-

<sup>19</sup> In this table it is important to indicate the quotation in all the passages of the *Apologies* in order to see the structure of the Scriptural quotations in the flow of the text.

<sup>20</sup> In all *Apologies* only the original text by St. John of Damascus (without the chapters from the *florilegium* of the *Apologies*) is counted.

tural quotations would have been spread more or less evenly throughout the whole treatise. However, the density of the quotations in limited parts of the *Apologies* may suggest that St. John of Damascus had an early Iconoclastic Scriptural *florilegium* in front of his eyes, used the quotations from it, and refuted the Iconoclastic usage of them as proof-texts against icons in a few subsequent chapters of his *Apologies*, or — a weaker hypothesis — the quotations had been already collected in an anti-Iconoclastic text that St. John of Damascus read and knew.

Certainly, we may look back to the Judeo-Christian polemics in the previous century where the image question occupied considerable attention of the polemicists. In the polemical treatises such Scriptural quotations might have been collected and used in a subsequent century.<sup>21</sup> Yet the examination of the Scriptural evidence which the Jewish side adduces from the chapter on images from the *Trophies of Damascus* shows that none of the quotations from Hieria appears there.<sup>22</sup> In another tract, the *Disputation of Sergius the Stylite against a Jew*, only one quote, namely the text of the Second Commandment from Ex. 20, 4/Dt 5, 8 (in a bit wider citation of Ex 20, 2–Ex 20, 4/Dt 5, 6–Dt 5, 8) can be found cited by the Jewish side which overlaps with the *florilegium* of Hieria.<sup>23</sup> However, the prominence of the New Testament Scriptural citations in the *Horos* of Hieria most likely points to an independent elaboration of an Iconoclastic *florilegium* since such quotations were very unlikely to have been cited in favour of aniconic worship by the Jewish side in the debates of the sixth-seventh centuries.

### Vision against Hearing, Second Parallel

Although the Scriptural quote from Rom. 10, 17 («Faith is from hearing, and hearing is through the word of God»), which is present in the *florilegium*

<sup>21</sup> As Father George Florovsky pointed out in his important article about the origins of the Iconoclastic Controversy, in the Jewish-Christian controversies of the seventh century «the Old Testament witness had to have an indisputable priority. We have every reason to admit that in this debate the Christian apologists developed some standard arguments and compiled some patristic *testimonia* to vindicate the Christian position. We have no direct evidence to prove that the internecine strife within the Church was an organic continuation of the earlier Judaeo-Christian controversy. Yet, of course, it was quite natural for both sides to use or apply the readily available arguments and “proofs”» (G. FLOROVSKY, *The Iconoclastic Controversy* // G. FLOROVSKY, *Christianity and Culture*. Vol. 2: *Collected Works* (Belmont, MA: Nordland, 1975) 106). A good analysis of the arguments involved in the polemics of the age preceeding the Iconoclastic Controversy is in ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus of Constantinople*... 30–37.

<sup>22</sup> *Les Trophées de Damas* / Ed. G. BARDY // *PO* 15, fasc. 2 (1920) 245–49.

<sup>23</sup> *The Disputation of Sergius the Stylite against a Jew* / Ed. and trans. A. P. HAYMAN // *CSCO* 338 (text), 339 (translation), Syr. 152–153 (Louvain, 1973) 48.

of Hieria as applied to the refutation of icons,<sup>24</sup> is not found in the *Apologies* in its original form, there is a clear allusion to it in the first *Apology*. As if refuting the Iconoclastic use of the Scriptural quote, John of Damascus argues thus:

*And everywhere we set in a sensible manner the image of Him, I mean, of the Incarnated God the Word, and we sanctify the first of the senses (for the first of the senses is sight) in the same way as hearing is sanctified by words: for the icon is a reminder. And what the book is for those who are initiated into letters, that is the icon for the illiterate, and what is word for hearing, that is the icon for sight: we become unified with it in an intelligible manner.*

*Καὶ αἰσθητῶς τὸν αὐτοῦ χαρακτῆρα τοῦ σαρκωθέντος φημι θεοῦ λόγου προτίθεμεν ἀπανταχῇ καὶ τὴν πρώτην ἀγιαζόμεθα τῶν αἰσθήσεων (πρώτη γὰρ αἰσθήσεων ὕρασις) ὥσπερ καὶ τοῖς λόγοις τὴν ἀκοήν.<sup>25</sup> ὑπόμνημα γὰρ ἐστὶν ἡ εἰκών. Καὶ ὕπερ τοῖς γράμματα μεμνημένοις ἡ βιβλος, τοῦτο τοῖς ἀγραμμάτοις ἡ εἰκών· καὶ ὕπερ τῇ ἀκοῇ ὁ λόγος, τοῦτο τῇ ὁράσει ἡ εἰκών· νοητῶς δὲ ἀντὶ ἐνούμεθα.*

In this polemical passage John of Damascus makes a clear allusion to Rom. 10:17. In all likelihood this Scriptural passage in the late 720s circulated among the Iconoclasts as a foundation for the denigration of sight as the principle of sense-perception of images and promotion of hearing. The quote from the Epistle to the Romans highlights the importance that the Iconoclasts placed on hearing as opposed to sight (or, accordingly, on discourse as opposed to image). This importance is further manifested in the second fragment of the last Iconoclastic Patriarch John Grammaticus (837–843), edited by J. Gouillard from the anonymous refutation of his three fragments contained in the manuscript *Scorialensis* Y-II-7 (fols. 200–206v).<sup>26</sup>

*It is impossible to characterise a concrete man by a concept unless by an explanation through words, by means of which one can comprehend and define each being. For the proper accidents of a concrete being by which*

<sup>24</sup> *Horos* of Hieria (*Mansi* 13, 285C). Cf. the sixteenth anathema of the Hieria: one must imitate the virtues of the saints «through that which is in writings about them (διὰ τῶν ἐν γραφαῖς περὶ αὐτῶν)» (*Mansi* 13, 345CD). Unfortunately by Greek font does not support all necessary signs, and I had to supply the sign of colon with «:».

<sup>25</sup> *Apology* I, 17, 1–8, [KOTTER, p. 93]. Cf. *Apology* III, 12 [KOTTER, p. 123]; *Mansi* 13, 249DE.

<sup>26</sup> J. GOUILLARD, *Fragments inédits d'un antirrhétique de Jean la Grammairien* // *RÉB* 24 (1966) 171–181. Cf. C. VON SCHÖNBORN, *L'icône du Christ: Fondements théologiques* (Paris, 1986) 202, n. 2. A brief biography of John Grammaticus is contained in S. GERO, *John the Grammarian, the Last Iconoclastic Patriarch of Constantinople. The Man and the Legend* // *Byzantina* 3–4 (1974–1975) 25–35.

it has been separated from those belonging to the same species and, in another manner, communicates to those [who belong to different species], do not contribute in any manner and in any aspect to the perception of sight. For one cannot derive one's race or mark one's country, the certain kind of profession one spends time with, the sort of company one keeps, and of the rest of the ways of conduct, be they praiseworthy or reproachable, are not known except by means of concepts coming from words, whereas it is impossible to truly distinguish a certain individual by means of some images.

Ἀμύχανόν ἐστι τὸν τινα ἄνθρωπον ἐπινοῖα τινὶ χαρακτηρισμένης <εἰ> μὴ τῇ ἐκ λόγων ὑφηγήσει, δι' ἧς ἐστι τῶν ὄντων ἕκαστον ὁριστικῶς κατεληγμέναι. Τὰ γὰρ ἰδιάζοντα τοῦ τινος συμβεβηκότα δι' ὧν τῶν ὁμοειδῶν ἀφέστηκε καὶ τοῖς ἐκείνους ἐτέρως<sup>27</sup> κεκοινωνήκεν, οὐδαμῶς τῇ τῆς ὁψευς καταλήψει κατ' οὐδὲν ἀνύσιμον ὑπάρχει. Οὐ γὰρ εἰ τοῦδε τινὸς κατὰ γένος ἢ τὴν πάτρην ἰδίαν ἐπιγράφεται, τὴν πόλιν μετὶ τῆς τέχνης διατριβὴν τε, πόλιν καὶ ἐταιρείας εὐμοιρεῖ καὶ τῆς λοιπῆς τῶν τρόπων ἀγωγῆς, δι' ἧς ἐπαυετὸς ἢ ἐπίψογος χρηματίζοι διὸ ἐπινοίας ἥστι νοσοῦν ἢ τῆς ἐκ λόγων ἐπιγνωστ [...] ἔσται, ὥστε τὸν τινα ἄνθρωπον εἰκονισμοῖς τισι διαγιγνώσκειν ἀληθῶς ἀδύνατον.<sup>28</sup>

According to the argument of Patriarch John the Grammarian, the precise identification of a certain person within the same species (Paul, John, etc. — that is, «hypostases» in the theological language) can be provided only by means of words, of a description which would separate the individual from other members of the same species on the basis of his particular characteristics (as that person's country, lineage or way of conduct). For such purpose image as the only means of identification is inefficient — in other words, looking at the image, one cannot be sure that *this* or *that* particular person is depicted.

J. Gouillard, the editor of the fragments by the Iconoclastic Patriarch John Grammaticus, noticed certain traces of Evagrian vocabulary in the first fragment.<sup>29</sup> And it is in the writings of Evagrius of Pontus that we may find a clue to the Iconoclastic preference of hearing to sight. Evagrius distinguishes

<sup>27</sup> The text makes no sense unless we understand ἐκείνους ἐτέρως as τοῖς ἑτεροεῖδοις, which makes sense on the basis of the potential source of this text — Leontius of Byzantium's *Contra Nestorianos et Eutychianos* I, 4 (PG 86.1 1285 D9–1288 A4). I am grateful to Prof. I. Perczel for indicating the possible source of the passage.

<sup>28</sup> GOUILLARD, *Fragments inédits d'un antirrhétique*... 173–174.

<sup>29</sup> «L'analyse de l'itinéraire spirituel idéal qui conduit de la contemplation naturelle de *logos* des êtres (τῶν ὄντων κατάληψιν) à la contemplation mystique du *Logos* divin est familière à tous les spirituels de la lignée d'Evagre» (GOUILLARD, *Fragments inédits d'un antirrhétique*... 174–175).

between representations, which come into mind by means of different faculties. According to Evagrius, vision is useless in rendering the contemplative (and, consequently, ultimately more genuine in the theological system of Evagrius) reality, since vision only provides the human mind with representations (νοήματα) in forms, only suitable for sensible reality. Hearing, however, may be preferred over vision: it may render contemplative reality along with the sensible one, since by hearing intellect can receive formless representations:

There are four ways through which the intellect receives representations: the first way is through the eyes, the second — through hearing, the third — through memory, the fourth — through the temperament. By the eyes, [the intellect] receives only those representations which provide a form; by hearing — both those which provide a form and those which do not, for both sensible reality and contemplable reality are signified by the word. But the memory and the temperament follow hearing, for each of them can provide the intellect with forms and without forms, thus imitating the hearing.

Τέσσαρες τρόποι εἰσὶ δι' ὧν ὁ νοῦς λαμβάνει νοήματα: καὶ πρῶτος μὲν τρόπος, ὁ διὰ τῶν ὀφθαλμῶν: δεύτερος, ὁ διὰ τῆς ἀκοῆς: τρίτος, ὁ διὰ τῆς μνήμης: τέταρτος, ὁ διὰ τῆς κράσεως: καὶ διὰ μὲν τῶν ὀφθαλμῶν, μορφοῦντα μόνον λαμβάνει νοήματα: διὰ δὲ τῆς ἀκοῆς, καὶ μορφοῦντα καὶ μὴ μορφοῦντα, τῷ τὸν λόγον σημαίνειν πράγματα αἰσθητὰ καὶ θεωρητά: ἡ δὲ μνήμη καὶ ἡ κράσις ἀκολουθοῦσι τῇ ἀκοῇ: ἑκάτερα γὰρ μορφοῦσι τὸν νοῦν καὶ οὐ μορφοῦσι μιμούμενα τὴν ἀκοήν.<sup>30</sup>

This notion has parallels to Origen's epistemology, in which vision relates to the corporeal and necessarily provisional state and cannot convey true knowledge, which pertains to the timeless and incorporeal divinity.<sup>31</sup> Unfortunately, the fragment of Patriarch John Grammaticus speaks only about

<sup>30</sup> J. MUYLDERMANS, *Evagriana* // *Mus* 44 (1931) 52, № 9. Cent. Suppl. 18 (Fragment 435). Cf. Évagre le Pontique. *Sur les pensées* / Eds. P. GÉHIN, C. GUILLAUMONT, A. GUILLAUMONT (Paris, 1998) (SC 438) 41 [pp. 290–96].

<sup>31</sup> Cf. Origen, *De Principiis* I, 1, 8: «Aliud est uidere, aliud cognoscere: uideri et uidere corporum res est, cognosci et cognoscere intellectualis naturae est. Quicquid ergo proprium corporum est, hoc nec de patre nec de filio sentiendum est; quod uero ad naturam pertinet deitatis, hoc inter patrem et filium constat. Denique etiam ipse in euangelio non dixit quia nemo uidit patrem nisi filius neque filium nisi pater, sed ait: 'Nemo nouit filium nisi pater, neque patrem quis nouit nisi filius.' Ex quo manifeste indicatur quod quicquid inter corporeas naturae uidere et uideri dicitur, hoc inter patrem et filium cognoscere dicitur et cognosci, per uirtutem scientiae, non per uisibilitatis fragilitatem» (Origène. *Traité des Principes* / Eds. H. CROUZEL and M. SIMONETTI. Vol. 1 (Paris, 1978) (SC 252) 108, 278–289).

a definition of a concrete person and does not speak about general principles of Iconoclastic epistemology (though indeed, a certain epistemological approach is implied in the fragment). However, the notion of the impossibility of conveying a true definition by material representations (perceived by vision) but solely by discourse (perceived through hearing) might have been an application of the Origen's doctrine concerning *knowledge* of the divine as opposed to *vision* of the corporeals. St. John of Damascus replies to this, pinpointing the essence of the debate: in venerating an icon, there is no opposition between the sensible and the intelligible, «as the word is for hearing, the icon is for sight: we become unified with it in an intellectual manner (νοητῶς δὲ αὐτῷ ἐνούμεθα)».<sup>32</sup>

### Matter and «High and Immaterial» Contemplation. Third Parallel

The opposition between the sensitive and the intellectual is further combated by St. John of Damascus in his defence of matter, the ultimate basis of sensible reality. St. John of Damascus is known as one of the staunchest defenders of the doctrine of the deification of matter, the teaching that allowed the placing of an artificial icon in parallel to Christ's flesh connected with the Word in the hypostatical union, for both the icon and Christ's flesh are constituted of matter. In several places St. John rebukes those who deny the value of matter for salvation. Writing on the Old Testament Tabernacle, a common Iconodulic pre-figuration for artificial images, St. John argues thus with his Iconoclastic interlocutor: «Οὐκ ἔξ ἁτίμου, ὡς σὺ φῆς, ὕλης κατασκευασμένον»,<sup>33</sup> «μη κάκιζε τὴν ὕλην: οὐ γὰρ ἄτιμος».<sup>34</sup> And then St. John proceeds to the theological justification of his high esteem of matter:

*I do not worship matter, I worship the Creator of matter who became matter for my sake and accepted to dwell in matter and who accomplished my salvation by matter. I will not cease to honour matter by which my salvation has been accomplished.*

*Οὐ προσκυνῶ τῇ ὕλῃ, προσκυνῶ δὲ τὸν τῆς ὕλης δημιουργόν, τὸν ὕλην δι' ἐμέ γεγόμενον καὶ ἐν ὕλῃ κατοικῆσαι καταδεξάμενον*

<sup>32</sup> The fathers of Nicaea II argue on the equal honour of Gospels and icons (as both being transmitted by the tradition) along the same lines, involving human mind or intellect in response to the Iconoclastic doctrine of «pure intellectual worship», in a process of image perception: «As when we receive the sound of the reading with our ears, we transmit it to our mind, so by looking with our eyes at the painted icons, we are enlightened in our mind. Through two things following each other, that is, by reading and also by seeing the reproduction of the painting, we learn the same thing» (*Mansi* 13, 220E, trans. Sahas, 61).

<sup>33</sup> *Apology I*, 15, 15–16 [KOTTER, p. 88].

<sup>34</sup> *Apology I*, 16, 32–33 [KOTTER, p. 90].

*καὶ δι' ὕλης τὴν σωτηρίαν μου ἐργασάμενον, καὶ σέβων οὐ παύσομαι τὴν ὕλην, δι' ἧς ἡ σωτηρία μου ἐργασται.*<sup>35</sup>

Is it possible to reconstruct the theology of St. John's adversary towards matter? Was it really the Manichaean view on matter as an evil principle, the view which was always associated with Iconoclastic rejection of material representations in all the Iconodulic writers, including St. John himself?<sup>36</sup> I think we should rather give a negative answer. In fact, John of Damascus even seems to testify to the doctrine presupposed by the rejection of images by his adversary. This doctrine is a kind of Christian Platonist teaching of a purely mental approach to the divinity:

*If you say that one should unite with God in a purely intellectual manner, remove all corporeal things: lights, fragrant incense, the very prayer which [comes] from voice, all the divine mysteries which are celebrated from matter, the bread, the wine, the anointing with oil, the imprint of the Cross. All these are matter: the Cross, the sponge and the reed, the spear which pierced the life-giving side... Perhaps you, being high and immaterial, raised above the body, and, so to say, incorporeal, spit on all visible things, but since I am a man and wear a body, I desire to have intercourse with, and to see the holy things in a corporeal manner. Condescend to the humbleness of my thought, oh high one, so that you [may] maintain your height!*

*Εἰ δὲ χορῆναι λέγοις νοερώς μόνον θεῷ συνάπτεσθαι, ἀνελε πάντα τὰ σωματικά, τὰ φῶτα, τὸ εὐῶδες θυμίαμα, αὐτὴν τὴν διὰ φωνῆς προσευχὴν, αὐτὰ τὰ ἐξ ὕλης τελούμενα θεῖα μυστήρια, τὸν ἄρτον, τὸν οἶνον, τὸ τῆς χρίσεως ἔλαιον, τοῦ σταυροῦ τὸ ἐκτύπωμα. Ταῦτα γὰρ πάντα ὕλη: ὁ σταυρός, ὁ σπόγγος καὶ κάλαμος, ἡ τὴν ζωηφόρον πλευρὰν νύξασα λόγχη... Σὺ τυχὸν ὑψηλός τε καὶ ἄυλος καὶ ὑπὲρ τὸ σῶμα γεγόμενος καὶ οἶον ἄσαρκος καταπτύεις πᾶν τὸ δρώμενον, ἀλλ' ἐγώ, ἐπεὶ ἄνθρωπος εἰμι καὶ σῶμα περικείμεναι, ποθῶ καὶ σωματικῶς ἡμιλεῖν καὶ ὁρᾶν τὰ ἅγια. Συγκατάβηθι τῷ ταπεινῷ μου φρονήματι, ὁ ὑψηλός, ἵνα σου τηρήσης τὸ ὑψηλόν.*<sup>37</sup>

However, this is only what an Iconodule says about an Iconoclast. If we extract the indications of the «wrong» theology from John of Damascus's scholion, we receive the following picture: 1) the adversary exhorts to connect with God in an intelligible manner, 2) he somehow has a negative attitude toward matter, and, finally 3) he is called «high» and «immaterial». Now what do the Iconoclasts say themselves concerning matter? Their attitude towards matter is thus expressed in the *Horos* of Hiereia:

<sup>35</sup> *Apology I*, 16, 4–9 [KOTTER, p. 89].

<sup>36</sup> *Apology II*, 13, 1–3 [KOTTER, p. 104], *Apology II*, 16, 62–66 [KOTTER, p. 113].

<sup>37</sup> *Apology I*, 36, II, 32 [KOTTER, p. 147–148].



[...] they [the Emperors] called together the entire sacerdotal congregation of God-loving bishops, in order that, after they gathered together into a council, and after they searched the Scriptures together concerning the fraudulent painting of likenesses which draws down the mind of men from the lofty worship befitting God to down-to-earth and material worship of creatures[...]

πάσαν τὴν ἱερατικὴν συνεκαλέσαντο τῶν θεοφίλων ἐπισκόπων ὁμήγουριν, ὅπως συνοδικῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γενομένη γραφικὴν τε συζήτησιν ποιησάμενη περὶ τῆς ἀπατηλῆς τῶν ὁμοιωμάτων χρωματουργίας τῆς κατασπώσης ἐκ τῆς ὑψηλῆς καὶ θεῷ προεούσης λατρείας εἰς τὴν χαμαιζῆλον καὶ ὑλικὴν κτισματολατρείαν [...].<sup>38</sup>

If we compare this statement with the *scholion* of John of Damascus, we will find an even more complete correspondence: the Council 1) denigrates the representations made by means of matter; 2) the Council calls to the worship of God in intellect, and 3) it considers only such «immaterial and intellectual» worship as high and befitting God. The same attitude of the Iconoclasts towards matter is expressed in other passages of the *Horos* of Hiereia:

If anyone attempts to perceive the divine character of God the Word according to his Incarnation by means of material pigments and not to worship wholeheartedly with the eyes of the intellect Him who, above the brightness of the sun, has sat on the right hand of God on the throne of glory, let him be anathema!

Εἴ τις τὸν θεῖον τοῦ θεοῦ λόγου χαρακτῆρα κατὰ τὴν σάρκωσιν δι' ὑλικῶν χρωμάτων ἐπιτρεῦει κατανοῆσαι καὶ μὴ ἐξ ὅλης καρδίας προσκυνῇ αὐτὸν ὁμολογῶν νοερῶς ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ ἐν ὑψίστοις ἐπὶ θρόνου δόξης καθήμενον, ἀνάθεμα.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Mansi 13, 229E. This passage bears striking similarities with the text in Origen's *Contra Celsum* IV, 31: «For neither artist nor statue-maker existed in their state, the law expelling all such from it; that there might be no pretext for the construction of statues, that attracts the attention of unintelligent men, and drags down the eyes of the soul from God to earth (Οὐτε γὰρ ἱωγράφος οὐτ' ἀγαλματοποιός ἐν τῇ πολιτείᾳ αὐτῶν ἦν, ἐκβάλλοντος πάντας τοὺς τοιοῦτους ἀπ' αὐτῆς τοῦ νόμου, ἵνα μηδεμία πρόφασις ᾖ τῆς τῶν ἀγαλμάτων κατασκευῆς, τοὺς ἀνοήτους τῶν ἀνθρώπων ἐπισπώμενης καὶ καθελκούσης ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς γῆν τοὺς ὁφθαλμοὺς τῆς ψυχῆς)» (Origène. *Contre Celse* / Ed. M. BORRET. Vol. 3 // SC 147 (1969) 260, 15–20).

<sup>39</sup> Mansi 13, 336E. Cf. «It is not lawful for Christians, who have their hope in the resurrection, to use the customs of nations that worship demons, and to treat so spitefully, by means of worthless and dead matter, the saints who will be resplendent with such glory (Οὐ θεμιτὸν γὰρ τοῖς ἐλπίδα ἀναστάσεως κεκτημένοις Χριστιανοῖς δαιμονολατρῶν ἐθνῶν ἔθεισι χρῆσθαι καὶ τοὺς τοιαύτῃ μέλλοντας δόξῃ φαι-

The Council of Hiereia reconfirmed this doctrine, in a series of acclamations, as was the usual practise in closing the Council. Among the praises of Iconoclastic Emperors' Orthodoxy and wishes of many years to them, one acclamation especially deserves attention, since it summarises in one statement the whole Iconoclastic soteriology and clearly explains the Iconoclastic attitude toward material representations, showing that Hiereia was in full accordance with the position which John of Damascus mocked. Now the Iconoclasts themselves contrast the perception of God by means of material representations with a «correct» veneration in an imageless, or «intellectual» manner:

*We all believe rightly! We venerate in an intellectual manner bringing worship to the intellectual divinity! This is the faith of the Apostles, this is the faith of the Fathers, this is the faith of the Orthodox people. This is the way all of them have venerated and adored God!*

Πάντες ὀρθοδόξως πιστεύομεν. Πάντως νοερῶς τῇ νοερᾷ θεότητι λατρεύοντες προσκυνούμεν. Αὕτη ἡ πίστις τῶν ἀποστόλων, αὕτη ἡ πίστις τῶν πατέρων, αὕτη ἡ πίστις τῶν ὀρθοδόξων. Οὕτω πάντες λατρεύοντες τῷ θεῷ προσεκύνουν.<sup>40</sup>

Probably the Iconoclasts meant this character of worship when they included the quote in their Scriptural *florilegium*: «God is spirit and those who venerate Him, must venerate Him in spirit and truth» (John 4:24).<sup>41</sup> Daniel Sahas in his translation of the Sixth Session of the Council adopts the parallelism and thus renders the Iconoclastic acclamation: «When we worship God who is spirit, we all offer our veneration in spirit».<sup>42</sup> The translation of Stephen Gero is similar: «We all worship in a spiritual manner, serving a spiritual Godhead».<sup>43</sup> Unfortunately both translations miss a very important point: «in an intellectual manner (νοερῶς)» is explicitly connected with «intellect (νοῦς)» and it is to this imageless worship in the intellect (rather than in the «spirit» of the translations) that the Iconoclasts appeal.

δρύνεσθαι ἀγίους ἐν ἁδόξῃ καὶ νεκρᾷ ὕλῃ καθυβρίζειν» (Mansi 13, 277CD, trans. Sahas, 105).

<sup>40</sup> Mansi 13, 353A. Cf. also Evagrius of Pontos: «Si la perfection du nous est la science immatérielle, comme on dit, et que la science immatérielle est la Trinité seulement, il est évident que dans la perfection il ne restera rien de la matière. Et si cela est ainsi, le nous désormais ne deviendra un voyant de la Trinité» (Évagre le Pontique, *Les Six siècles des «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique* / Ed. A. GUILLAUMONT (PO 28 Fasc. 1) III, 15). An excellent analysis of the theology of image involved in the first Origenist Controversy and the attitude of the followers of Evagrius towards images may be found in E. CLARK, *Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate* (Princeton, 1992) 66–69.

<sup>41</sup> Mansi 13, 280E.

<sup>42</sup> Sahas, 166.

<sup>43</sup> S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with Particular Attention to the Oriental Sources* (Louvain, 1977) (CSCO Subsidia 52) 92.

### By What Is an Icon Sanctified? Fourth Parallel

An interesting parallel may be noticed between the *Apologies* and the *Horos* of Hiereia concerning the question of the icons' «holiness». The *Horos* emphasises how «falsely called icons» (which remain in the realm of «profane» things, since they have not been consecrated by a priest in any liturgical rite) are opposed to the Eucharist, the true icon of Christ's body consecrated in Liturgical anaphora which is handed down by the authority of the Apostles (for example the Liturgy of the Apostles or of St. James) or by the authority of such Holy Fathers as St. John Chrysostom or St. Basil of Caesarea:

*The bad name of the falsely called icons does not have any existence either by the tradition of Christ, or the Apostles, or the Fathers; there is no sacred prayer which consecrates it in order to transpose it from the realm of the profane to the realm of the sacred, but it remains profane and worthless, as the painter fabricated it.*

*Ἡ δὲ τῶν ψευδωνύμων εἰκόνων κακωνυμία οὔτε ἐκ παραδόσεως Χριστοῦ ἢ ἀποστόλων ἢ πατέρων τὸ εἶναι ἔχει, οὔτε εὐχὴν ἱερὰν ἀγιάζουσαν αὐτήν, ἢ ἐκ τούτου πρὸς τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ κοινοῦ μετενεχθῆ, ἀλλὰ μένει κοινὴ καὶ ἄτιμος, ὡς ἀπήρτισεν αὐτήν ὁ ζωγράφος.<sup>44</sup>*

As if combating this position, St. John of Damascus argues that icons are holy things since they have foundation in the tradition of the Church, and are, indeed, sanctified by the name of the person depicted on each one:

*...by the Ecclesiastical traditions, give way to the veneration of icons sanctified by the name of God and of God's friends, and, through that, overshadowed by the grace of the Spirit of God.*

*... παραχώρει τῇ ἐκκλησιαστικῇ παραδόσει καὶ τὴν τῶν εἰκόνων προσκύνῃσιν θεοῦ καὶ φίλων θεοῦ ὀνόματι ἀγιαζομένων καὶ διὰ τοῦτο θείον πνεύματος ἐπισκιάζομένων χάριτι.<sup>45</sup>*

<sup>44</sup> *Horos* of Hiereia (Mansi 13, 268BC, 269CD, trans. Sahas, 97). It must be noted that in the *Peuseis* of Constantine V a very similar doctrine, albeit in affirmative terms, is expressed concerning the Eucharist: «καὶ εἰκὼν ἐστὶ τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ ὁ ἄρτος, ὃν λαμβάνομεν, μορφάζων τὴν σάρκα αὐτοῦ ὡς εἰς τύπον τοῦ σώματος ἐκείνου γινόμενος... Ὁ δὲ πᾶς ἄρτος σῶμα αὐτοῦ, ὡπερ οὐδὲ γὰρ πᾶς οἶνος αἷμα αὐτοῦ, εἰ μὴ διὰ τῆς ἱερατικῆς τελετῆς ἀναπερόμενος ἐκ τοῦ χειροποιήτου πρὸς τὸ ἀχειροποιήτον» (PG 100, 337A, and 337C). The realm of things «made-by-hands» of the *Peuseis* becomes «profane» and the realm of things «not-made-by-hands», into which the bread and wine of the Eucharist are transferred after the consecration, becomes «sacred» in the *Horos* of Hiereia.

<sup>45</sup> *Apology I*, 16, 29–32 [KOTTER, p. 90].

### «Motionless Idols»: Fifth Parallel

Before analysing another parallel between the early *Apology* of St. John of Damascus and the fragment by the last Iconoclastic Patriarch almost one century later in detail, it should be noted that, like in many other places, we cannot escape the feeling of *déjà vu* — and indeed, almost every point from the fragment of John Grammaticus' argument is touched upon in the much earlier third *Apology* of St. John of Damascus. Without analysing in detail the contents of the fragment, it will suffice simply to indicate the textual parallel and it is thus worth presenting here the third fragment by the Iconoclastic Patriarch in its entirety:

*However, we cannot even simply and in general examine man, if we do not use the same method.<sup>46</sup> For if man is defined as a rational mortal being, receptive of intellect and knowledge,<sup>47</sup> how is it possible to entrust soulless and motionless things with [the task of] demonstrating living motion, by which all that pertains to rationality has been enabled to be as it is<sup>48</sup> by God the Creator?! Thus, according to logic, the worshippers of the Word cannot call this colour-made monstrosity «mortal», nor can they say that it is receptive of any intellect and knowledge [...].*

*ἀλλ' οὐδὲ τὸν ἀπλῶς καὶ καθόλου ἄνθρωπον ἐνόν ἐστι περισκοπεῖν μὴ τῇ αὐτῇ κεκρημένον μεθόδῳ. Εἰ γὰρ αὐτὸν δριούνηται τῷ «ὄν λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν», πῶς οἶόν τε ἐστὶν ἔργοις ἀψύχοις καὶ ἀκινήτοις ἐμπιστεύειν παραδεικνύναι τὴν ζωτικὴν κίνησιν, ὑφ' ἧς καταλλεπτότερον τὰ τῆς λογικότητος παρὰ τοῦ δημιουργήσαντος Θεοῦ τὸ οὕτως ἔχειν δεδύνηται. Ταύτη δὲ γε κατὰ τὸ ἀκόλουθον οὔτε θνητὸν εἰκότως προσαγορεύοιτο, ἀλλ' οὐδὲ νοῦ τινος ἢ ἐπιστήμης δεκτικὸν τὸ χρωματουργικὸν τεράστιον ἀποκαλοῖτο τοῖς Λόγου προσκυνηταῖς. [...] τοῖνυν κατ' οὐδὲν ἀφωμωμένα τισι [...] εἰς [...] πῶς ἂν καὶ εἶεν;<sup>49</sup>*

John Grammaticus gives the general definition of man on the basis of the Aristotelian definition as a «rational mortal being, receptive of intellect and knowledge» and concludes that by means of «motionless» icons deprived of rationality, one cannot convey the essence of the depicted person to the be-

<sup>46</sup> The method of verbal definition, proposed by Patriarch John Grammaticus in the second fragment as the only means of precise definition of a being as opposed to its pictorial representation (see supra, p. 11ff).

<sup>47</sup> Cf. Aristotle's original definition: «Ἔστι δὲ τὸ μὲν καθ' αὐτὸ ἴδιον ὁ πρὸς ἅπαντα ἀποδίδεται καὶ παντὸς χωρίζει, καθάπερ ἄνθρωπον τὸ ἔχειν θνητὸν ἐπιστήμης δεκτικόν» (*Topica* 128B, 35–36); cf. «καὶ ὅτι νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν» (*Topica*, 112A, 19).

<sup>48</sup> Cf. Plato, *Timaeus* 30A–B.

<sup>49</sup> GOUILLARD, *Fragments inédits d'un antirrhétique*... 174.



holder, and, thus, the icons are false as such. This argument is based on the assumption that the true image should render the essential qualities of its prototype or possess the quality of consubstantiality, which the Iconoclasts agreed to grant to only one «true image» — the Eucharist. As if refuting this argument, St. John thus gives his general definition of an icon:

*In any case, the image is not like the prototype (i. e. that which is represented) in all respects — for one thing is the image and another is that which is represented — and certainly one sees a difference in them, given that the two are different from each other. I am saying the following: the image of a man, even if it bears the imprint of the bodily features, does not have the psychic powers, for it is not alive, nor does it reason, nor utter a sound, nor does it sense, nor move a limb.*

*πάντως δὲ οὐ κατὰ πάντα ὅμοιος ἡ εἰκὼν τῷ πρωτοτύπῳ τουτέστι τῷ εἰκονιζομένῳ — ἄλλο γὰρ ἐστὶν ἡ εἰκὼν καὶ ἄλλο τὸ εἰκονιζόμενον — καὶ πάντως ὁράται ἐν αὐτοῖς διαφορά, ἐπεὶ [οὐκ]<sup>50</sup> ἄλλο τοῦτο καὶ ἄλλο ἐκεῖνο. Οἶόν τι λέγω: Ἡ εἰκὼν τοῦ ἀνθρώπου, εἰ καὶ τὸν χαρακτήρα ἐκτυποῖ τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὰς ψυχικὰς δυνάμεις οὐκ ἔχει: οὔτε γὰρ ζῇ οὔτε λογίζεται οὔτε φέγγεται οὔτε αἰσθάνεται οὔτε μέλος κινεῖ.<sup>51</sup>*

St. John of Damascus stresses (as if against the Iconoclastic doctrine of full congruency of an image's and its prototype's qualities) that, along with the similarities, an icon is necessarily dissimilar to its prototype in some aspect. After that St. John as if agreeing first with the main point of John Grammaticus' argument that the icon depicts the external bodily features of a person and indeed does not have a soul and its activity, enumerates the differences of an image from the actual person; the image «does not have psychic powers, for it is not alive, nor does it speak nor sense nor move a limb» (τὰς ψυχικὰς δυνάμεις οὐκ ἔχει: οὔτε γὰρ ζῇ οὔτε λογίζεται οὔτε φέγγεται οὔτε αἰσθάνεται οὔτε μέλος κινεῖ).

This passage corresponds almost word by word to John Grammaticus' argument that «if man is defined as a rational mortal being, receptive of intellect and knowledge, how is it possible to entrust soulless and motionless things with [the task of] demonstrating living motion...» (Εἰ γὰρ αὐτὸν ὁριούνται τῷ «ὄν λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν», πῶς οἶόν τέ ἐστιν ἔργοις ἀψύχοις καὶ ἀκινήτοις ἐμπιστεύειν παραδεικνύναι τὴν ζωτικὴν κίνησιν). John Grammaticus' «living movement», ζωτικὸς κίνησις, can be identified with the human soul, since it is based upon the argument on the immortality of soul from Plato's *Phaedrus* where

<sup>50</sup> I have secluded the particle οὐκ because the negative particle in the text reverses its obvious meaning.

<sup>51</sup> *Apology III*, 16, 4–12 [KOTTER, p. 125].

the soul is defined in terms of *life* and *movement*.<sup>52</sup> St. John of Damascus' τὰς ψυχικὰς δυνάμεις οὐκ ἔχει and οὔτε μέλος κινεῖ corresponds to πῶς οἶόν τέ ἐστιν ἔργοις ἀψύχοις καὶ ἀκινήτοις ἐμπιστεύειν παραδεικνύναι τὴν ζωτικὴν κίνησιν from John Grammaticus; whereas St. John of Damascus' οὔτε γὰρ ζῇ οὔτε λογίζεται corresponds to ὄν λογικὸν θνητὸν of John Grammaticus. Moreover, if we take into account that in the original Aristotelian definition, man is classified as an «animated being (τὸ ζῶον)», and in this form the argument on the inadequacy of pictorial representations might have been seen by St. John of Damascus, we obtain a full correspondence with St. John of Damascus' «nor does it live» (οὔτε γὰρ ζῇ).

### Gospels for the Iconoclasts and Liturgical Imagery in the *Apologies*: Sixth Parallel

Another precursor of the later polemics can be found in the examples which John of Damascus applied for his «hymn of matter» contained in the sixteenth chapter of his first *Apology*. We shall see that St. John's choice of examples, otherwise arbitrary, was, as a matter of fact, determined by a common liturgical context. In that passage John of Damascus used the images of the Cross, the Book of Gospels and the Eucharist. Many contemporary sources too point out to them as a common ground for both the Iconodules and Iconoclasts.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Cf. Plato, *Phaedrus*, 24 (245C–E): «Every soul is immortal. For that which is ever moving is immortal; but that which moves something else or is moved by something else, when it ceases to move, ceases to live. Only that which moves itself, since it does not leave itself, never ceases to move, and this is also the source and beginning of motion for all other things which have motion... But since that which is moved by itself has been seen to be immortal, one who says that this self-motion is the essence and the very idea of the soul, will not be disgraced. For every body which derives motion from without is soulless, but that which has its motion within has a soul, since that is the nature of the soul (Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ αἰετικίνητον ἀθάνατον: τὸ δ' ἄλλο κινεῖ καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παύσαν ἔχον κινήσεως, παύσαν ἔχει ζωῆς: μόνον δὲ τὸ αὐτὸ κινεῖ, ἅτε οὐκ ἀπολείπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται ταῦτο πηρὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως... ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑπ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτὸν τις λέγων οὐκ αἰσχυνέται. πᾶν γὰρ σῶμα, ὃ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἀψυχον, ὃ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἐμψυχον, ὡς ταύτης οὐσίας φύσεως ψυχῆς)» (Plato, *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus* / Trans. H. N. FOWLER (Cambridge, MA, 1995 [first published in 1914]) (Loeb Classical Library) 468–471.

<sup>53</sup> The standard set: the Cross, the Gospels and Holy Gifts (sometimes the church utensils and altar table are also mentioned) as holy objects commonly accepted by both the Iconodules and the Iconoclasts is recurrent in the anti-Iconoclastic polemics. Cf. *Mansi* 13, 241C–D, 249A, 269D–272A. See also St. Theodore the Studite's dis-

The emphasis that the Iconoclasts of the time of Hieria put on the Eucharist as a true image of Christ's Incarnation is well known.<sup>54</sup> We may argue, however, that one can reconstruct from the text of St. John of Damascus the liturgical imagery which the early Iconoclasts considered legitimate. His apology for matter contains a long list of venerable material objects:

*Is not matter the august and holy mount, the Place of the Skull? Is not matter the life-giving rock, the holy tomb, the source of our resurrection? Is not matter the ink and parchment of the Gospels? Is not matter the life-creating table providing for us the bread of life? Is not matter the gold and silver from which crosses and vessels are made? Is not matter above all those the body and blood of my Lord?*

*Ἡ οὐχ ὕλη τὸ τοῦ σταυροῦ ξύλον τὸ τρισόβλιόν τε καὶ τρισμυκάριστον; Ἡ οὐχ ὕλη τὸ ὄρος τὸ σεπτὸν καὶ ἅγιον, ὃ τοῦ κρανίου τόπος; Ἡ οὐχ ὕλη ἡ ζωφόρος πέτρα, ὃ τάφος ὁ ἅγιος, ἡ πηγή τῆς ἡμῶν ἀναστάσεως; Ἡ οὐχ ὕλη τὸ μέλαν καὶ τὰ εὐαγγελίων δέρματα; Ἡ οὐχ ὕλη ἡ ζωποιοὺς τράπεζα ἡ τὸν ἄρτον ἡμῖν τῆς ζωῆς χορηγοῦσα; Ἡ οὐχ ὕλη ὁ χρυσὸς τε καὶ ὁ ἄργυρος, ἐξ ὧν σταυροὶ τε καὶ πίνακες ἅγιοι κατασκευάζονται καὶ ποτήρια; Ἡ οὐχ ὕλη πρὸ τούτων ἐπάντων τὸ τοῦ κυρίου μου σῶμα καὶ αἷμα;*<sup>55</sup>

Comparing the examples provided by St. John with a contemporaneous source, the liturgical exegesis of Patriarch Germanus,<sup>56</sup> we may understand

cussion of the quote of St. Gregory Nazianzen, «the Holy is not circumscribable»: «What do you say about the life-giving Cross, the offered Gifts, the table of preparation, the altar-table, the holy Gospels, the other holy utensils? Are not all the relics of the saints circumscribable? Truly so, but, similarly, [they are] venerable just as the icon of Christ (τί δὲ εἴποις περὶ τοῦ ζωποιοῦ σταυροῦ, τοῦ ἀντιτύπου, τοῦ θυσιαστηρίου, τῆς θέας τραπέζης, τοῦ ἀχράντου Εὐαγγελίου, οὐτινοσούν ἄλλου ἱεροῦ ἀναθήματος; αὐτὰ τὰ τῶν ἁγίων λείψανα οὐ πάντα περιγραπτά; παντίπου δὴλον: ἀλλ' ὅμως καὶ σεπτὰ, ὥσπερ καὶ ἡ Χριστοῦ εἰκών)» (PG 99, 497Aff). Cf. also St. Theodore the Studite: «Does not it seem to you that we receive the divine myrrh as a *typos* of Christ; the divine altar-table instead of the life-giving Sepulchre, and the shroud upon it instead of that shroud, in which he was wrapped and buried (οὐ δοκεῖ σοι τὸ θεῖον μύρον εἰς Χριστοῦ τύπον εἰληρθεῖν; τὴν θείαν τράπεζαν ἀντὶ τοῦ ζωποιοῦ τάφου; τὴν ἐπ' αὐτῇ σινδόνα ἀντ' ἧς καὶ ἐν ᾗ εἰληθεῖς ἐτάφη)» (PG 99, 489B). The Cross, the Gospels, altar-table, holy Gifts and icons as venerable objects are also mentioned in the Iconodulic tract *Adversus Iconomachos* (PG 96, 1360AB).

<sup>54</sup> S. GERO, *The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources* // BZ 68 (1975) 4–22.

<sup>55</sup> *Apology II*, 14, 20–31 [KOTTER, pp. 105–106]; *Apology I*, 16, 17–28 [KOTTER, p. 90]; Cf. *Apology III*, 35, 1–6 [KOTTER, p. 140].

<sup>56</sup> Patriarch Germanus, *Historia mystica ecclesiae catholicae*. The critical edition is in F. BRIGHTMAN, *The Historia Mystagagica and other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy* // JTS 9 (1908) 248–267, 387–397.

that the «holy mountain» and the «holy tomb», mentioned by him, are, in a certain sense, interchangeable with the symbols of the altar table or the table of preparation of the Offered Gifts:

*The proskomidia which takes place in the vessel room, reveals the Place of Skulls on which Christ was crucified.*

*Ἡ προσκομιδὴ ἡ γενομένη ἐν τῷ ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ, ἐμφαίνει τοῦ κρανίου τόπον ἐν ᾧ ἐσταυρώθη ὁ Χριστός.*<sup>57</sup>

*The sacrificial table relates to the Holy Tomb of Christ in which he brought himself as a sacrifice to God and Father by offering his body as the Sacrificial Lamb.*

*Θυσιαστήριόν ἐστι κατὰ τὸ ἅγιον μνήμα τοῦ Χριστοῦ: ἐν ᾧ θυσίαν ἑαυτὸν ὁ Χριστὸς προσήγαγε τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὡς ἁμνὸς θυόμενος.*<sup>58</sup>

The exegesis on the beginning of the anaphora in Germanus' text is rendered through the ontological reality of the Resurrection manifested in the Eucharist by means of Liturgical rite.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> BRIGHTMAN, *The Historia Mystagagica*... 389, 26–27, (page, lines).

<sup>58</sup> BRIGHTMAN, *The Historia Mystagagica*... 258, 26–28. Cf. «The sacrificial table is the antitype of the holy Sepulchre (Ἐστὶν ἀντίτυπον τοῦ ἁγίου μνήματος ἑαυτοῦ τὸ θυσιαστήριον)» (Ibid., 391, 12–13). See R. BORNERT, *Les Commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle* // *Archives de l'Orient Chrétien* 9 (1966) 173. Cf. Theodore of Mopsuestia: «When they bring out [the Eucharistic bread] they place it on the holy altar, for complete representation of the Passion, so that we may think of Him on the altar, as if He were placed in the sepulchre, after having received His Passion» (*Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* / Ed. and trans. A. MINGANA // *Woodbrook Studies* 6 (1933) 86); «We are drawn now by similar happenings to the remembrance of the Passion of the Lord, and when we see the oblation on the communion-table — something which denotes that it is being placed in a kind of a sepulchre after its death» (Ibid., 89). «And we joyfully embrace Him with all our power as we see Him risen from the tomb, and we hope also to participate [with Him] in the resurrection, because He also rose from the tomb of the holy communion-table as from the dead according to the symbol that has been performed» (Ibid., 112). Cf. Early Syriac Liturgical commentary (early fifth century): «The altar is the place of Christ's Sepulchre... The veil above the cup and the paten (is) a sign of the stone which was placed above the Sepulchre of our Saviour» (S. BROCK, *An Early Syriac Commentary on the Liturgy* // JTS n. s. 37 (1986) 391).

<sup>59</sup> «Behold, Christ was crucified, the Life has been buried, the tomb was secured, the stone was sealed. The priest approaches, he comes together with angelic powers, standing not on an earthly place but as in the heavenly altar standing in front of the dreadful throne of God; he contemplates the great incomprehensible and unsearchable mystery of Christ. He confesses the grace, proclaims the Resurrection, seals the faith in the Holy Trinity. The Angel clad in white comes to the stone of the tomb, rolling it away with his hands, showing by his image and calling forth by the trem-

*Adversus Constantinum Cabalinum*, the treatise against the Iconoclastic Emperor Constantine V dated after the Council of Hieria, makes explicit Damascene's simile of the table of preparation by providing two essentially identical lists of holy objects, where Damascene's «Golgotha» and «tomb» correspond to the «table of preparation»:

*You want to say that «I do not venerate things made-by-hands»: and you do not know what you say or what you venerate. Tell me, is not the Church made-by-hands, and the Cross, and the Gospel, and the table of preparation, and the rest of the vessels of the Church?*

*Θέλεις λέγειν, ὅτι Ἐγὼ χειροποίητα οὐ προσκυνῶ: καὶ οὐ γινώσκεις τί λαλεῖς, ἢ τί προσκυνεῖς. Εἰπέ μοι, ἡ ἐκκλησία οὐκ ἔστι χειροποίητη, καὶ ὁ σταυρὸς, καὶ τὸ Εὐαγγέλιον, καὶ τὸ θυσιαστήριον, καὶ τὰ λοιπὰ σκεύη τῆς ἐκκλησίας;<sup>60</sup>*

Indeed, these parallels do not necessarily mean that only the Liturgical imagery was in St. John's mind while he was writing the passage. As a writer who fully inherited the traditions of Byzantine theological discourse, he operates with two layers of meaning: the similes themselves and their literal meaning.<sup>61</sup>

bling voice of the deacon and proclaiming the Resurrection in three days (Ἰδοὺ ἑσταύρωται ὁ Χριστός, τέθνηται ἡ ζωὴ, ἡσφαλίσθη ὁ τάφος, ἑσφραγίσθη ὁ λίθος: πρόσκεινται δ' ἱερεῖς, συνέρχεται ταῖς ἀγγελικαῖς δυνάμεσιν: οὐκετι ὡς ἐν ἐπιτείῳ τόπῳ ἑστὼς ἀλλ' ὡς ἐν τῷ οὐρανίῳ θυσιαστηρίῳ, ἔμπροσθεν τοῦ φοβεροῦ θρόνου τοῦ Θεοῦ παριστάμενος, θεωρεῖ τὸ μέγα καὶ ἀνεμνήνευτον καὶ ἀνεξιχνίαστον τοῦ Χριστοῦ μυστήριον: ὁμολογεῖ τὴν χάριν, κηρύττει τὴν ἀνάστασιν, σφραγίζει τὴν πίστιν τῆς ἁγίας Τριάδος. Πρόκεινται λευχιμονῶν ὁ ἄγγελος ἐν τῷ λίθῳ τοῦ τάφου, ἀποκαλύπτει τῇ χειρὶ, δεικνύων τῷ σχήματι, βῶν τῇ φωνῇ ἐν τῷ τόπῳ διὰ τοῦ διακόνου κηρύττων τὴν τριήμερον ἔγερσιν)» (Brightman, 392, 22–30). In connection with the symbolical perception of the parts of the church and its decoration as an ontological manifestation of the reality of the events in the Gospels, by the authors of Ekphrasis, reflecting the general Byzantine attitude, it is worth quoting an elucidating remark by Otto Demus: «The description of pictorial decorations are couched in terms which suggest the presence of reality of the scenes and persons depicted. The Encomiasts did not write: "Here you see depicted how Christ was crucified", and so on; they said: "Here Christ is crucified, here is Golgotha, there is Bethlehem". The spell of magic reality dictated the words» (O. DEMUS, *Byzantine Mosaic Decoration: Aspects of Monumental Art in Byzantium* (New Rochelle—New York, 1976) 35).

<sup>60</sup> PG 95, 326B.

<sup>61</sup> Cf. the comment of R. Taft concerning the exegesis of Patriarch Germanus' *Historia mystica*: «The precise genius of metaphorical language is to hold in dynamic tension several levels of meaning simultaneously. In this sense, one and the same eucharistic table must be at once Holy of Holies, Golgotha, tomb of the resurrection, cenacle, and heavenly sanctuary of the Letter to the Hebrews» (R. TAFT, *The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm* // *DOP* 34/35 (1982) 74).

However, if the theological connection between the Table of Preparation and the Tomb of Christ was commonplace for St. John's audience (both friendly or hostile) to which the number of texts cited testify, we may conclude that while arguing about the legitimacy of material images as a whole, John of Damascus used a set of liturgical images, accepted as legitimate by the Iconoclasts around the beginning of Iconoclasm.

The Book of Gospels was another object whose holiness was accepted both by the Iconodules and by the Iconoclasts, as Iconodulic polemics reveal. For the Iconoclasts, the Gospels corresponded to the criteria they set for the Eucharist at the Council of Hieria (image manifesting Christ in non-anthropomorphic form, which Christ introduced in order to avoid idolatry). The Book of Gospels as the image of Christ has a very long history. For Origen the Scripture was a standard image of the manifestation in a temporary reality of the eternal Word wrapped in material letters the same way as in flesh and blood.<sup>62</sup> In the Liturgy of the Orthodox Church, Christ is presented in the

<sup>62</sup> Cf. «we partake of the flesh of Christ, that is, of the divine Scriptures... of the true Lamb, for the Apostle professes that the lamb of our passover is Christ when he says: "For Christ, our paschal lamb, has been sacrificed" (1 Cor. 5, 7); his flesh and blood, as shown above, are the divine Scriptures, eating which, we have Christ; the words becoming his bones, the flesh becoming the meaning from the text, following which meaning, as it were, "we see in a mirror dimly" (1 Cor. 13, 12) the things which are to come, and the blood being faith in the gospel of the new covenant (μεταλαμβάνομεν τῶν σαρκῶν τοῦ Χριστοῦ, τοῦτ' ἔστι τῶν θείων γραφῶν... τοῦ προβάτου τοῦ ἀληθινοῦ ἑρευνήσωμεν, ὁμολογοῦντος τοῦ ἀποστόλου τὸ πρόβατον τοῦ ἡμετέρου πάσχα Χριστὸν εἶναι λέγοντος "Καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός", οὐ σάρκες καὶ ὀστέα καὶ αἱματὶς προαπεδείχθη, αἱ θείαι εἰσὶν γραφαί, δις εἰδὼν τρώγωμεν, Χριστὸν ἔχομεν, τῶν μὲν λέξεων τῶν ὁσίων αὐτοῦ γινόμενων, τῶν δὲ σαρκῶν τῶν ἐκ τῆς λέξεως νοημάτων, ὅστισιν ὡς εἰκὸς ἐπιβαίνοντες ἐν ἀνίγμاتي καὶ δι' ἐσόπτρου βλέπομεν τὰ μετὰ ταῦτα, αἱματος δὲ τῆς πίστεως τοῦ εὐαγγελίου τῆς καινῆς διαθήκης)» (Origène, *Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura* // *Christianisme Antique* 2 (Paris, 1979) 33, 1–34 (chapter, line); Origen, *Treatise on the Passover and Dialogue of Origen with Heraclides and his Fellow Bishops on the Father, the Son, and the Soul* / Trans. R. DALY // *Ancient Christian Writers* 54 (1992) 45. Another edition of the treatise: B. WITTE, *Die Schrift des Origenes «Über die Passa»*. Textausgabe und Kommentar // *Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten* 4 (1993). Similar references to the Incarnation and the imagery of the Scripture are numerous in Origen, cf. *Sur la Pâque*, 26, 5–10; 28, –12. On the imagery of the Scripture in Origen in general, see H. CROUZEL, *Origène et la «Connaissance Mystique»* // *Museum Lesianum section théologique* 56 (1961) 324–368. On the notion of Scripture as body of Christ in Origen, see also B. STUDER, *Das Christusbild des Origenes und des Ambrosius* // *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* / Eds. W. A. BIENERT, U. KÜHNWEG (Leuven, 1999) (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 137) 572–575. Cf. Maximus the Confessor metaphor of the «thickening» of the Word in letters and syllables (PG 91, 1129D).

book of Gospels which is kept on the altar and is replaced by the *iliton* (τὸ εἰλητόν)<sup>63</sup> for blessing the Holy Gifts after the Liturgy of the Word.<sup>64</sup> The Little Entrance with the book of Gospels in the Liturgy of the Word<sup>65</sup> is paralleled by the Great Entrance with the Offered Gifts preceding the Anaphora.<sup>66</sup>

Early Christian iconography also often represents Christ with the image of the Gospels. On the triumphal arch of S. Maria Maggiore (soon after 430) the book of Gospels on the Throne signifies the Son (Figure 1). A similar image in S. Prisca at Capua Vetere (beginning of the fifth century) has a

<sup>63</sup> *Iliton* (corporal) «today it is both the antimimension, a decorated cloth containing relics and consecrated by the bishop and the eiliton or corporal that enfolds the antimimension which are spread out on the altar. Primitively, the antimimension was used as a portable altar. Today an antimimension is used at every liturgy but was formerly employed only when a consecrated altar was unavailable» (R. TAFT, *The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Pre-Anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (Rome, 1975) (OCA 200) 4, n. 3). See J. M. Izzo, *The Antimimension in the Liturgical and Canonical Tradition of the Byzantine and Latin Churches: An Inter-Ritual, Inter-Confessional Study* (Rome, 1975); and *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst* / Ed. M. RESTLE. Vol. 5 (Stuttgart, 1995) 779–780 for the *iliton*; 780–784 for the *antimimension*.

<sup>64</sup> Cf. «*Iliton* signifies the shroud which enveloped the body of Christ taken down from the Cross and put in the tomb (Τὸ εἰλητόν σημαίνει τὴν σινδόνα ἐν ᾗ ἐνεκρίχθη τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἐκ τοῦ σταυροῦ καταβάν καὶ ἐν μνημείῳ τεθέν)» (BRIGHTMAN, *The Historia Mystagogica*... 389, 23–24). This passage is located in the text of Patriarch Germanus after the exegesis of the Gospel reading before the expelling of the Catechumens and the Cherubic Song at the same moment when the *iliton* is put on the altar having replaced the book of Gospels.

<sup>65</sup> Cf. «The entrance of the Gospel manifests the coming and the entrance of the Son of God in the world (Ἡ εἰσόδος τοῦ εὐαγγελίου ἐμφαίνει τὴν παρουσίαν καὶ τὴν εἰσόδον τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ τὴν εἰς τὸν κόσμον)» (BRIGHTMAN, *The Historia Mystagogica*... 265, 12–13). «The holy Gospel is the advent of the Son of God by which he became visible to us, he was no more speaking to us through clouds and riddles, as to Moses [when he was speaking to him] through voices, and thunders, and through the sounds of trumpets, and darkness, and fire on the mountain, or as to the Prophets of old, through dreams, but the meek and still King, who earlier silently descended as rain on the fleece, now manifestly appeared to us, and was seen by us as true man (Τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον ἐστὶν ἡ παρουσία τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ καθ' ἣν ὥραθη ἡμῖν, οὐκέτι διὰ νεφελῶν καὶ ἀνιγμάτων λαλῶν ἡμῖν ὡς ποτὲ τῷ Μωυσῇ διὰ φωνῶν καὶ ἀστραπῶν καὶ σαλπγγων καὶ ἤχων καὶ γνόφῳ καὶ πυρὶ ἐπὶ τοῦ ὄρους, ἢ τοῖς πάλαι προφήταις δι' ἐνυπνίων, ἐμφανῶς δὲ ὡς ἄνθρωπος ἀληθῆς ἐφάνη καὶ ὥραθη ἡμῖν ὁ πραῦς καὶ ἡσυχος βασιλεὺς ὁ πρὶν καταβὰς ὡς ἱετὸς ἀποφητὶ ἐν πόκῳ)» (BRIGHTMAN, *The Historia Mystagogica*... 388, 9–14).

<sup>66</sup> The Trisagion Hymn in the Liturgy of the Word as well parallels the Thrice Holy (Sanctus) of the Anaphora (Cf. H.-J. SCHULZ, *The Byzantine Liturgy* (New York, 1986) 161).



Figure 1. Cross Enthroned on the triumphal arch of S. Maria Maggiore (soon after 430) (After Grabar)

dove, signifying the Holy Spirit on the Book of the Gospels (Figure 2).<sup>67</sup> In Ravenna, in the Baptistry of the Orthodox in the zone under the cupola, two altars with Gospels, alternating with two thrones with the Cross, are depicted (Figures 3 and 4).<sup>68</sup> The three-fold manifestation of Christ as the Cross, the Sacrificial Lamb of the Eucharist and the Scripture can be found in a ninth-century mosaic in the apse of S. Prassede in Rome (Figure 5).

We may ask a simple question: if the Iconoclasts were opposed to any kind of religious imagery, how did they perceive the Book of the Gospels which played such an important role during the Liturgy



Figure 2. A dove and a scroll enthroned. S. Prisca at Capua Vetere (beginning of the fifth century) (After Grabar)

<sup>67</sup> A. GRABAR, *Christian Iconography: A Study of Its Origins* (Princeton, 1968) 115.

<sup>68</sup> F. DEICHMANN, *Frühchristliche Baumen und Mosaiken von Ravenna* (Wiesbaden, 1958) plates 62–65.



serving as a symbol of Christ's coming into this world? We do not have any evidence of the change of Liturgical rite by the Iconoclasts (and surely if any



Figures 3 and 4. Altar with Gospels, and throne with the Cross. Ravenna, the Baptistery of the Orthodox. C. 450 (After Deichmann)

change was made, it would echo with harsh rebukes in the Iconodulic pamphlets), and thus, they had to accept all the Liturgical ceremonies where the Book of Gospels is the central object of veneration. Indeed, the Iconoclasts' attitude towards the Book of Gospels can be reconstructed from a source of Constantine V's time: the author of the treatise *Adversus Constantinum Cabalinum* reproaches the Iconoclasts' inconsistency:

*And why do you venerate the Bible, yet spit on the boards? Tell me,*

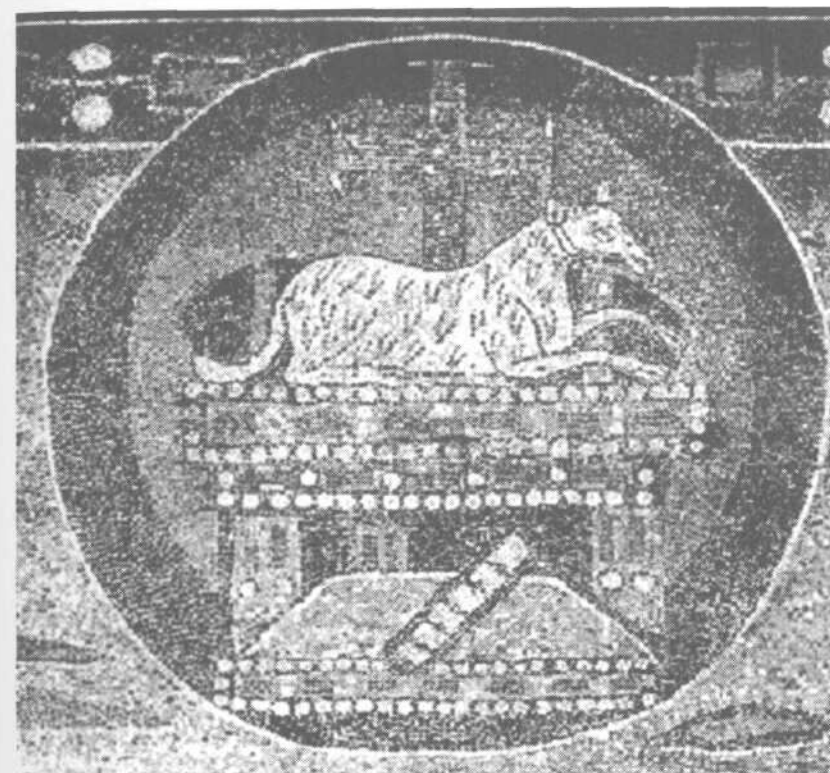
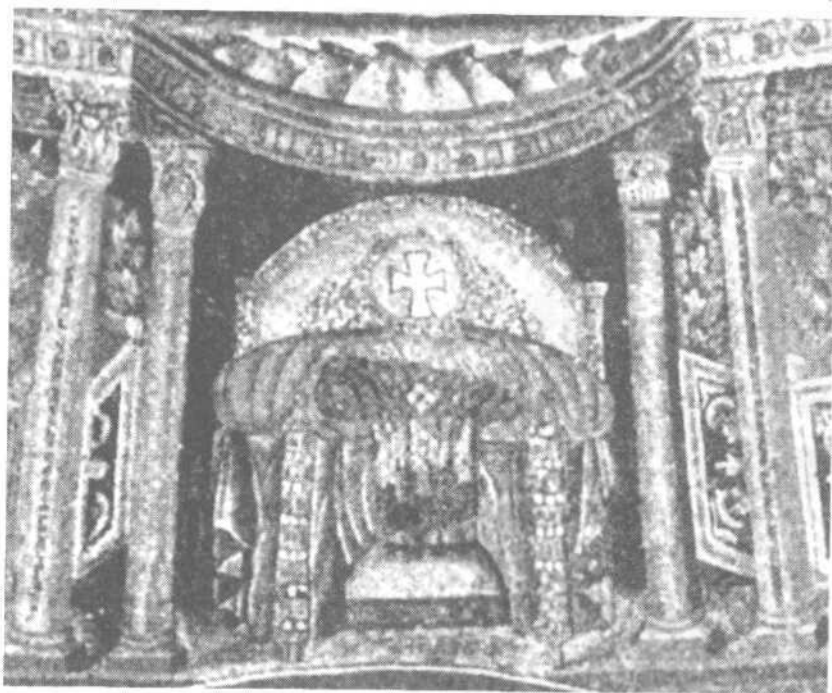


Figure 5. The Lamb. Mosaic in the apse of S. Prassede in Rome (9th C).

*O heretic, what is the difference between the two, since both proclaim the same message; and how do you venerate the one, but spit upon the other?*

*Καὶ διὰ τί τὴν βίβλον προσκυνεῖτε, καὶ τὸν πίνακα ἐμπτύετε; Εἰπέ μοι, ἀρετικέ: τίς ἡ διαφορά τῶν δύο, ὅτι ἀμφοτέροι μίαν ἐξήγησιν εὐαγγελίζονται: καὶ ὁ μὲν προσκυνεῖται, ὁ δὲ ἕτερος ἐμπτύεται;*<sup>69</sup>

The Iconodulic author proceeds in the following way:

*Tell me, what do you venerate in the Gospels, the matter or the interpretation? Of course you tell me: the interpretation of Christ's economy.*

*Εἰπέ μοι, τίνα προσκυνεῖς ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ; τὴν ὕλην ἢ τὴν ἐξήγησιν; πάντως ἐρεῖς μοι τὴν ἐξήγησιν τῆς οἰκονομίας Χριστοῦ.*<sup>70</sup>

<sup>69</sup> PG 95, 316C.

<sup>70</sup> PG 95, 317A.

The argument itself is not new: Leontius of Neapolis used it in his polemics against the Jews who revered the books of Scripture.<sup>71</sup> The employment of such argument against the Iconoclasts indicates that they must have accepted the Scripture as a venerable image, as did the Jews against whom the polemics of Leontius of Neapolis were directed.

The Iconodules of the Second Iconoclasm maintain the same line of argumentation. Thus, Theodore the Studite also accepts the Gospels as a legitimate image, but just as legitimate as an icon:

*Should we not conceive of his corporeal appearance on the board as of the divinely engraved Gospels? For nowhere has He [Christ] said to engrave the «concise Word» (Is. 10: 23, cf. Rom. 9: 28). However, it is being engraved from the [time] of the Apostles until now. And what in this case is engraved by paper and ink, is in the same way engraved in the case of the icon by varied pigments, or whatever other materials that happen [to be used].*

*Ἡ οὐχὶ καὶ ἐπὶ τῆς ἐν πίνακι σωματοειδοῦς αὐτοῦ θεᾶς τὸ αὐτὸ ἔστιν ὑπολαμβάνειν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν θεοχαράκτων Εὐαγγελίων; Οὐ τίς ποτε γὰρ εἶρηκε χαράττεσθαι τὸν συντετμημένον λόγον; ἀλλὰ μὴν χαράττεται ἀπὸ τῶν ἀποστόλων μέχρι τοῦ δεῦρο; καὶ ὁ ἐνταῦθα διὰ χάρτου καὶ μέλανος, οὕτως ἐπὶ τῆς εἰκόνης, διὰ ποικίλων χρωμάτων, ἢ ὅτι τύχοι ἂν ἄλλων ὑλῶν ἐγχαράττεται.<sup>72</sup>*

The «concise Word» is here the incarnate Christ, whose corporeal appearance is conceived in a way of a traditional metaphor, as the «résumé» of the immensity of his divine being.

<sup>71</sup> «Just as you, while venerating the Book of the Law, do not venerate the nature of parchment and ink but the words of God contained in it, in the same manner I venerate the icon of Christ and not the nature of the wood and of the colours, let this not be! But by venerating the lifeless image of Christ through it, I expect to hold and to venerate Christ Himself (καὶ ὥσπερ σὺ προσκυνῶν τὸ βιβλίον τοῦ νόμου, οὐ τὴν φύσιν τῶν δερμάτων καὶ τοῦ μέλανος προσκυνεῖς, ἀλλὰ τοὺς λόγους τοῦ θεοῦ τοὺς ἐγκειμένους ἐν αὐτῷ, οὕτως καὶ γὰρ τῇ εἰκόνι τοῦ Χριστοῦ προσκυνῶ, οὐ τῇ φύσει τοῦ ξύλου καὶ χρωμάτων; μὴ γένοιτο. Ἀλλ' ἀνύχῃ χαρακτηρί Χριστοῦ προσκυνῶν, δι' αὐτοῦ, αὐτὸν Χριστὸν δοκῶ κρατεῖν καὶ προσκυνεῖν)» (V. DÉROCHE, *L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis // Travaux et Mémoires* 12 (1994) 67, 43–47). The excerpt was also cited at the Second Council of Nicaea (Mansi 13, 45B). On the Islamic Controversy of the eighth century on the manifestation of the divinity in Scripture, see R. M. HADDAD, *Iconoclasts and Mu'tazila. The Politics of Anthropomorphism // Greek Orthodox Theological Review* 27 (1982) 287–305.

<sup>72</sup> PG 99, 340D.

## Christological Argument on the Role of Christ's Flesh. Seventh Parallel

St. John of Damascus has been rightly credited with the reputation of a theologian who was the first to set the apology for icon into a Christological perspective. Yet if we look closer at the way St. John appeals to Christology, and more precisely to the role of Christ's flesh in the Christological union, we may see that, in fact, St. John replies with a typical Neo-Chalcedonian Christological formula to a certain rebuke, a rebuke by someone who stated that the Iconodules perceive Christ's flesh on the icon as a «garment or a fourth *prosopon*» in the manner of Nestorius:

*I venerate together with the King and God the purple of [his] body, not as a garment or a fourth prosopon... for the nature of flesh has not become the divinity, but as the Word became flesh without change, remaining what He was, thus also the flesh became Word not losing what it was, but rather becoming identical to the Word, according to the hypostasis. I do not represent the invisible divinity but I depict the flesh of God that has become visible.*

*Συμπροσκυνῶ τῷ βασιλεῖ καὶ θεῷ τὴν ἀλουργίδα τοῦ σώματος οὐχ ὡς ἱμάτιον οὐδ' ὡς τέταρτον πρόσωπον... οὐ γὰρ θεότης ἢ φύσις γέγονε τῆς σαρκός, ἀλλ' ὥσπερ ὁ λόγος σὰρξ ἀτρέπτως γέγονε μένεις, ὅπερ ἦν, οὕτω καὶ ἡ σὰρξ λόγος γέγονεν οὐκ ἀπολέσασα τὸν ὄν, ὅπερ ἔστί, ταυτιζομένη δὲ μᾶλλον πρὸς τὸν λόγον καθ' ὑπόστασιν... Οὐ τὴν ἀόρατον εἰκονίζω θεότητα, ἀλλ' εἰκονίζω θεοῦ τὴν δραθεῖσαν σάρκα.<sup>73</sup>*

It is interesting to observe, first, that in that passage of the *Apology*, a specifically East Syrian «clothing metaphor» occurs. The «clothing metaphor» which compared Christ's body or flesh to a garment with which the divinity of the Word in his Incarnation was clothed, was widely used in pre-Ephesian times.<sup>74</sup> However, in the time following the Council of Ephesus,

<sup>73</sup> *Apology I*, 4, 62–66, 69–77, 82–85 [KOTTER, pp. 77–78].

<sup>74</sup> Thus, for example, such a pure «Alexandrine» author as St. Athanasius of Alexandria also uses the clothing metaphor. The following passage from the mouth of an Alexandrine theologian would have been impossible after the clash between the two schools at the Third Ecumenical Council in Ephesus: «The leper... worshipped God in body, and he knew that He was God when he said: «Lord, if you want you can cleanse me». And he neither considered the Word of God to be a creature because of the flesh, nor did he deny the flesh with which He was clothed because the Word was the Creator of all creation, but he worshipped the Creator of all things in his created temple, and was cleansed (προσκύνει γὰρ τὸν Θεὸν ἐν σώματι ὄντα, καὶ ἐγίνωσκεν, ὅτι Θεὸς ἦν, λέγων: Κύριε, ἐὰν θέλῃς, δύνασαι με καθαρίσαι. Καὶ οὕτε διὰ τὴν σάρκα ἐνόμισε κτίσμα τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον; οὕτε διὰ τὸ εἶναι τὸν λόγον δημιουργὸν πάσης κτίσεως ἐξουθενεῖ τὴν σάρκα, ἣν ἐνδεδυμέ-

the «clothing metaphor» started to be considered not trustworthy since it was a beloved metaphor of the Antiochean exegetical tradition in general and of the condemned Nestorius in particular.<sup>75</sup>

A close parallel to the argument of St. John of Damascus can be found in the polemics within the specifically Eastern Syrian context which may indicate the familiarity of St. John's adversary with the Antiochean theological tradition. Thus Shahdost (Eustathius of Tarrhan, an eighth-century Nestorian apologist) describes Christ's Incarnation using the «clothing metaphor»:

*God the Word 'dwelt' according to the preaching of the Son of thunder among us. How? In the holy womb of the Virgin. He wove for himself a human robe and clothed himself with it, and he went forth into the world. The eyes of those who are created were not able to observe the glorious brightness of his Godhead without the veil of his body or the curtain which was flesh... Thus being so how can the Adamite body be consubstantial with the Trinity, and quaternity be confessed in the nature of the Trinity?*<sup>76</sup>

Certainly, St. John of Damascus includes in his text the apology («...not as a garment or a fourth *prosopon*») not without reason, but disproving a certain charge of anonymous adversaries. We cannot know for sure who they were. However, it is not impossible that they were his contemporaneous Iconoclasts, since we again encounter the same charges against the Iconodules in introducing quaternity into the Trinity and in Nestorianising perception of Christ's flesh by depicting Christ's tangible flesh on the icon in the writings of Constantine V and in the *Horos* of Hieria:

*If he makes an image of the only flesh, he assigns to the flesh a proper prosopon, and then there becomes a quaternity in the whole divinity, that is, three prosopa for the divinity and one for the humanity.*

*Εἰ δὲ καὶ τῆς σαρκὸς μόνῃς εἰκόνα ποιεῖ, λοιπὸν καὶ πρόσωπον ἐπὶ τῇ σαρκὶ ἴδιον δίδωσι, καὶ γίνεται τοῦτο τῇ ὅλῃ θεότητι τέ-*

νος ἦν: ὁλλ' ὡς ἐν κτιστῷ νοῶ τὸν κτίστην τοῦ παντός προσεαύνει καὶ ἐκαθάρθ(ετο)» (*Ad Adelphium* II PG 26, 1076AB).

<sup>75</sup> A detailed examination of the «clothing metaphors» in the tradition of the Church of the East may be found in S. BROCK, *Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in the Syriac Tradition* // *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* / Ed. M. SCHMIDT (Regensburg, 1982) (*Eichstätter Beiträge* 4) 11–37, esp. 15–18, 25–26). See the use of the «clothing metaphor» in Nestorius, *The Bazaar of Heraclides* / Eds. G. DRIVER, L. HODGSON (Oxford, 1925) 21–23.

<sup>76</sup> From «Separation between Orientals and Westerners» (L. ABRAMOWSKI, A. E. GOODMAN, *A Nestorian Collection of Christological Texts*. Vol. 2 (Cambridge, 1972) (University of Cambridge Oriental Publications 19) 31, 10–16, 19–21).

*τρας, τούτέστι τρία πρόσωπα ἐπὶ τῆς θεότητος καὶ ἐν τῷ τῆς ἀνθρωπότητος*<sup>77</sup>

*Being condemned by those who think rightly about their attempt to paint the incomprehensible and incircumscribable divine nature of Christ, they surely appeal to another evil device, [saying that] we depict the icon of that only flesh which we saw and touched and with which we lived together. This is impious and the invention of Nestorian evil raging.*

*Κατακρινόμενοι δὲ παρὰ τῶν εὖ φρονούντων ἐν τῷ ἀκατάληπτον καὶ ἀπερίγραφον θεῖον τοῦ Χριστοῦ φύσιν ἐπιχειρεῖν αὐτοὺς γράφειν, πάντως δήπου ἐφ' ἑτέραν καταφεύζονται κακομήχανον ἀπολογίαν, ὅτι τῆς σαρκὸς μόνῃς, ἣν ἐώρακαμεν καὶ ἐψηλαφήσαμεν καὶ ἣ συναναστράφημεν, ἐκείνης ἱστοροῦμεν τὴν εἰκόνα: ὅ ἐστι δυσσεβὲς καὶ τῆς Νεστοριανῆς κακοδαιμονίας ἐφεύρεμα.*<sup>78</sup>

### Conclusion: Early Iconoclastic Source

All the parallels shown above presuppose two equally possible interpretations: either St. John read some now lost Iconoclastic texts dating from the earliest stage of the Controversy, the content and the arguments of which were similar to the doctrines formulated at the Council of Hieria, or the Iconoclasts of a later period possessed the texts of the *Apologies* and refuted them in the *Peuseis* and the *Horos*. However, it seems hardly possible that it was St. John who created an «Iconoclastic theology» by first inventing, and then refuting, such imaginary arguments of contemporaneous «Iconoclasts» who, according to the present day consensus of scholars, before the son and successor to Leo III, Emperor Constantine V Copronymus, did not use Christological argument and had no written theology besides the simple appeal to the Mosaic prohibition of images derived from the Second Commandment.

Paul Alexander proposed that the Iconoclastic theology at the time of Constantine V was only an adoption of the Iconodulic arguments. He argued that this adoption was similar to the way the Christian writers of the earlier time, such as John of Thessalonike, adopted for the icons' apology the arguments of the opposite side — of pagan philosophers who advanced them in defence of idols.<sup>79</sup> Yet the main problem with the argument of this great

<sup>77</sup> PG 100, 248D–249A.

<sup>78</sup> *Horos* of Hieria (*Mansi* 13, 256AB).

<sup>79</sup> Cf. «At some time between the third and the seventh century, Christians took over the pagan argumentation. Arguments which theretofore had been used by pagan writers in defence of pagan cult statues were in the seventh century cited in writings directed against the Jews and Pagans in defence of Christian images» (ALEXANDER, *Patriarch Nicephorus of Constantinople*... 33). For the confirmation of this thesis of Paul Alexander with further evidence that the pagan arguments were taken over from the pagan philosopher Olympiodorus in Alexandria since the writings of John of

scholar of Iconoclasm is that since there is no clear evidence about the original theological points at the beginning of the debate and since during the controversies so much evidence was destroyed, such historical parallels seem to be rather unfounded. The main problem is the following: since we do not have a single surviving piece of early Iconoclastic theological writing, which was taken as non-existence of original early Iconoclastic theology, it can be equally validly argued that any explicit evidence on such theology has simply disappeared during the Controversy.

However, it seems that St. John of Damascus at the early stage of the Controversy replied to a certain source, most likely also provided with a *florilegium*, and this source later was used by Constantine V for his *Peuseis*, which were the drafts of the official Iconoclastic theology to be approved at the Council of Hiereia.<sup>80</sup> In this later development, Constantine V could possibly have taken into account St. John of Damascus' Neo-Chalcedonian reply to the accusation of implicit Nestorianism in icon veneration, and to deepen the early «Christological» charge by introducing the famous «Christological dilemma»: the Iconodules not only commit the Nestorian error in depicting the flesh of Christ on icon, but also the Monophysite error co-circumscribing Christ's divinity by the circumscription of his depicted flesh.

If, then, there might have been an «Iconoclastic theology» during the early stage of the Controversy, which, as I hope, the comparison of the *Apologies* of St. John of Damascus and later Iconoclastic sources shows, what could have been the channels of information for St. John of Damascus, the Palestinian Iconodule under the rule of Islamic Umayyads, concerning the doctrines of the Constantinopolitan Iconoclasts?

The contacts and visits by the monks of Palestine to Constantinople represented by the figures of Michael Synkellos and the two «Branded» brothers Theodore and Theophanes are well known for the Second Iconoclasm.<sup>81</sup>

Salonika expose parallels with Olympiodorus' argument about idols as material manifestations of invisible gods, see A. ARMSTRONG, *Some Comments on the Development of the Theology of Images* // *TU 94* / Ed. F. CROSS (Berlin, 1966) 117–126.

<sup>80</sup> S. S. Averintsev also implies that St. John of Damascus had to reply to already existing Iconoclastic argumentation. Cf. «Iconoclasts transferred the argument into the realm of philosophical abstraction... The defenders of the icon veneration in the East — as opposed to the West, where the question was reduced to the practical aspect of pedagogical, didactic function of icons as “the Bible for the illiterate” and was drawn from the height of speculation down to earth, — accepted the rules of the game; they had to develop the theology of matter and the philosophy of cult. This task largely lay on John of Damascus, the intellectual leader of the Iconodules...» (Культура Византии: вторая половина VII—XII вв. [The Culture of Byzantium: The second half of the Seventh-Twelfth Centuries] / Под ред. З. В. Удальцовой и Г. Г. Литаврина, (Москва, 1989) 39).

<sup>81</sup> For general data about their lives, see *The Life of Michael the Synkellos* / Ed. M. CUNNINGHAM (Belfast, 1991) (Belfast Byzantine Texts and Translations 1) 7–16.

However, at least one visit by a monk of Mar Saba, St. Stephen, to Constantinople during the reign of Leo III and before the deposition of Patriarch St. Germanus, is attested by the *Synaxarion* of Constantinople as well.<sup>82</sup> Could it be that St. Stephen's purpose was to deliver the first *Apology* to the «royal priesthood» — the Constantinopolitan community? If this assumption is true, then the *Apologies* may really testify to the contemporaneous theological debate in Constantinople as well as explain the hatred of the Bishops of Hiereia expressed in not one but four *anathemas* to the remote, and, most probably, dead by then, Iconodule writer from Palestine.

## РЕЗЮМЕ

В. А. Баранов

### БОГОСЛОВИЕ РАННЕГО ИКОНОБОРЧЕСТВА В СЛОВАХ СВ. ИОАННА ДАМАСКИНА

В статье предпринимается попытка сравнения двух основных источников по богословию иконоборческих споров в Византии VIII-го века: трех «Слов в защиту священных изображений» Иоанна Дамаскина и «Определении» иконоборческого собора в Иерии (754 г.). Сравнение «Слов», первые два из которых могут быть датированы самим началом иконоборческих споров, с «Определением», свидетельствующим о развитии иконоборческого богословия тридцать лет спустя, показывает, что значительное количество богословских позиций, зафиксированных в позднейшем источнике, также упоминаются и обсуждаются Иоанном Дамаскиным. Такое соответствие предполагает существование раннего иконоборческого источника, который Иоанн Дамаскин опровергает в своих ранних «Словах», и который позже мог использоваться иконоборцами периода собора в Иерии. Выводы статьи заставляют модифицировать принятую большинством ученых точку зрения о главенстве политических, экономических или социальных причин возникновения иконоборческого движения и основанную на невыясненности вопроса о существовании иконоборческой богословской аргументации в ранний период споров.

<sup>82</sup> *Synaxarion of Constantinople under January 14* (*Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitae* / Ed. H. DELEHAYE (Brussels, 1902) cols. 392, 1–393, 1). See also J. PATRICH, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, Fourth to Seventh Centuries* // *Dumbarton Oaks Studies* 32 (1995) 329. On the Laura of St. Sabas, see I. PHOKYLIDIS, *Ἡ Ἱερά Λαύρα Σάββα τοῦ ἡγιασμένου, ἥτοι ἱστορία τῆς Λαύρας* (Alexandria, 1927).



## A TRANSGRESSOR OF THE NORMS OF FEMALE BEHAVIOUR IN THE SEVENTEENTH CENTURY ETHIOPIA — THE HEROINE OF THE «LIFE OF OUR MOTHER WALATTA PETROS»

In 1672 in a rather recently founded convent of Qorata a very interesting literary work was written — the «Life of our mother Wälättä Petros» devoted to the foundress of the convent. She was quite a peculiar personality for the Ethiopia of those times. Wälättä Petros was born around 1595 in a noble and wealthy family of Bahr Sagad and his wife Krestos Ebaya. Her father Bahr Sägād was a descendant of the hereditary rulers of the provinces of Dāwaro and Fātāgar; her brothers, Pawlos, Zā-Mānfās Qeddus, Lesanā Krestos and Zā-Dengel, were prominent war-lords and played an important political role in the stormy events of the violent seventeenth century. The progeny of this noble clan was quite eminent in the next century as well, at the court of Ethiopian kings. As it was usual for Ethiopian girls, she was married when she was quite young to a very noble and powerful royal war-lord Mälkä Krestos, who was also a prominent political figure of the seventeenth century. As Boris Turaiev wrote, «he was not only related to the Abyssinian royal family, but in his veins he had the blood of the Moors of Adal as well».<sup>1</sup> The union proved to be unfortunate: three children of Wälättä Petros died immediately after birth, which probably contributed to the fact that she felt an aversion to matrimony and decided to leave the family for a convent. Her husband Mälkä Krestos, however, strongly opposed this decision; therefore she ran away in secret when her husband went on campaign. She went to the monks who lived on the shores and islands of Tana lake, and her flight was probably made with their assistance, because their abbot Abba Fätlä Sellasé sent two monks to serve her as guides, and they brought Wälättä Petros to the peninsular of Zagé, where she took the veil. Mälkä Krestos, however, did not give it up, and set out after his wife. The Hagiography picturesquely narrates this: «he rose up immediately in a great anger, growled like a lion, summoned his army and... ordered his army to devastate the country, to rake their property, to consume their bread-grain immoderately and ruthlessly».<sup>2</sup> Though Mälkä

Krestos was angry indeed at the monks who enticed married woman, and destroyed his family life, in reality he acted in a much more diplomatic manner. He appealed to Wälättä Giyorgis, who was the daughter of the late King Särtsä Dengel and the wife of a powerful courtier Ras<sup>3</sup> Atnatewos, pleading with her to exert her influence on the monks and to bring his wife back. His rights were legitimate and his power was great, so Abba Fätlä Sellasé had not only to back down, but he himself persuaded Wälättä Petros to return to her husband. He said to her: «If local people are weeping because of you, it is on you that the Lord will place their sorrows. He will never like your poverty and will never accept your prayer!»<sup>4</sup> The Life never misses an opportunity to praise its heroine and addresses the readers on this occasion as follows: «Look, oh my beloved, at the beauty of goodness of our mother saint Wälättä Petros, who had given herself to Mälkä Krestos with the words: "It is better for me to perish myself, rather than all the people should perish because of me"».<sup>5</sup> Nevertheless, the fact was that when leaving her husband Wälättä Petros sinned against not only human but divine laws as well.

That such a situation was possible was mainly due to two circumstances: her high birth, and the soft-heartedness of Mälkä Krestos, which helped her more than once later on. Her humility was limited solely to a religious and intellectual domain; but in her everyday life she behaved as a haughty lady of noble birth. When one of Mälkä Krestos' vassals hit the monk who accompanied Wälättä Petros with his sheathed sword in its scabbard and said to him: «You are unlawful monks, who entice married women», «our mother saint Wälättä Petros rose up immediately in great anger and slapped his face and said: "You, dirty slave! How dare you fight in my presence!"»<sup>6</sup> As for Mälkä Krestos she returned any display of his anger with such an emotional explosion that he usually gave in and begged her pardon. However, it did not save his family life. King Susenyos, the overlord of Mälkä Krestos, openly embraced Roman Catholicism, which was immediately met with universal resistance. The first to take the field against the King was his war-lord Yolyos. The decisive battle took place on the 11 of May 1617; and Mälkä Krestos also fought there on the side of the King. Yolyos' army was routed, and he himself was killed. As usual, the clothes and belonging of the slain became the booty of the victors. Metropolitan Simeon who had taken the side of the

<sup>1</sup> Б. А. ТУРАЕВ, Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии (СПб., 1902) 271.

<sup>2</sup> C. CONTI ROSSINI, *Gadla 'emna Walatta Petros, seu Acta sanctae Walatta Petros*, edidit Karolus Conti Rossini (Romae—Parisiis—Lipsiae, 1912) (CSCO AE 2 XXV) 13.

<sup>3</sup> Ras (lit. «head») — the highest title in in Ethiopian court hierarchy, in the seventeenth century it was conferred upon Beht-wädäd, the Prime Minister of the State. Ras Atnatewos was precisely Ras Beht-wädäd during the reign of King Ya'iqob, the predecessor of King Susenyos.

<sup>4</sup> CONTI ROSSINI, *Gadla 'emna Walatta Petros*... 14.

<sup>5</sup> Ibid. 15.

<sup>6</sup> Ibid. 16.

Orthodox rebel Yolyos, was also killed in this battle and his clothes passed to Mälkä Krestos. Although it was not he who killed the metropolitan, Wälättä Petros used this as a pretext for a final separation from her husband: «How can I live with you? You are no Christian and you have killed the Metropolitan! It is you who have the Metropolitan's clothes!»<sup>7</sup> So it was the definitive rupture. Mälkä Krestos understood this but he behaved as gentleman; he did not coerce his wife into family life and sent her to her mother with bitter words: «Take your daughter back; since I have married her she has never made me happy, but made me sad; she was not one flesh with me according to the law for husband and wife. Henceforward let her live where she wants and wishes!»<sup>8</sup>

Wälättä Petros was invited by her brother Zä-Dengel who was, like Mälkä Krestos, one of the war-lords of King Susenyos to live with him. However, she left him as well and came to the lacustrine monks with her little maid who irritated her greatly. The girl was sent back home by the first opportunity. A nun from the convent in Furé was dispatched to Wälättä Petros; but she needed a permanent lady's companion. They offered her another nun, a certain Ehätä Krestos, also a lady of noble birth, «who has left like you her husband and home». Wälättä Petros, however, refused: «I do not want to live with a woman who had left her home»,<sup>9</sup> probably forgetting that they were both quite similar in this particular respect. At first Ehätä Krestos also rejected the idea of living together «and said: "I do not want to live with a woman who has lived in the world. If I live with her, what will she teach me, and what example can she set for me? We are both newly planted seeds!"»<sup>10</sup> However, when they met, they liked each other and began to live together. Soon they were joined also by Wälättä Pawlos, a daughter of the by now disgraced Ras Atnatewos and the already mentioned Wälättä Giyorgis, who was also recently condemned by the royal tribunal and exiled to her estate. Thus a small aristocratic circle of nuns was formed on Lake Tana who were in obvious opposition towards the «Renegade King». The King, however, held his own ground firmly: he proclaimed the Roman Catholic faith as the state religion, and began an energetic persecution of his opponents. It became rather dangerous to stay on Lake Tana in the close vicinity to the royal residence, and the nuns left for the north, to Aksum «in order not to hear the slander of the Franks, and not to communicate with those who joined their faith».<sup>11</sup>

This, however, did not spare Wälättä Petros from the royal wrath, because there in the north she herself was careless enough «to instruct local

<sup>7</sup> CONTI ROSSINI, *Gadla 'emna Walatta Petros...* 17.

<sup>8</sup> Ibid. 18.

<sup>9</sup> Ibid. 22.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid. 26.

people not to accept the impure faith of Leo<sup>12</sup> and not to mention the name of the renegade king during the liturgy, because he is the cursed and the anathemized one».<sup>13</sup> This was certainly high treason, and the king demanded that Wälättä Petros' brothers bring her immediately to his royal tribunal, saying: «Hitherto there was no enmity between you and me, but henceforth I shall be your enemy!»<sup>14</sup> It was no laughing matter at all, and they brought Wälättä Petros to the King. Her kinsmen did their best to persuade her not to contradict the King. To all appearances Wälättä Petros gave in to their persuasion, though the Hagiography declares just the opposite. In any case when her persecutors asked her: «Did you betray the King, or did you betray God, or did you oppose his order, or transgress his word, or did you slander his faith, or did you stir up the hearts of local people that they did not accept his faith nor mention his name during the liturgy?»<sup>15</sup> she «did not answer and said nothing, but listened with her head lowered, grinned and said in a low voice: "I did not slander the King and never gave up my faith"».<sup>16</sup> Thus, the behaviour of Wälättä Petros in the trial was quite humble, but the King was infuriated by her smile. Here again she was rescued by Mälkä Krestos, who said to the King: «Do not be angry, oh my lord, it is not her who grins to provoke you, it is an evil spirit which laughs and by which she has been possessed since her childhood!»<sup>17</sup> The king hardly believed in this evil spirit, but the petition of his prominent war-lord, who had remained loyal when others revolted, played its role, especially as royal counsellors also dissuaded the King from severe repression: «Oh King! Listen to us: it is better for you not to kill her. For one single woman you would be at war with her kinsmen in Däwäro and Fätägar».<sup>18</sup> So the King sent her to her kinsmen, having prohibited her only to propagate against him and his faith.

However, Wälättä Petros did not calm down and soon fled from her kinsmen once more to Zagé. There she was joined again by the same Wälättä Pawlos, Ehätä Krestos «and many others», and their aristocratic circle was revived. Still the life in Zagé was rather unsafe, and Wälättä Petros had to leave it surreptitiously for Waldebba, the famous abode of hermits. She spent half a year there, getting accustomed to the ascetic life which was quite novel

<sup>12</sup> I.e. Pope Leo I the Great (440—461) whose doctrine on the interrelation on divine and human nature in Christ was accepted at the Chalcedon Council (451). The Council condemned the Monophysite doctrine and its teacher Dioscorus. The Ethiopians following the Egyptian Christians did not recognize the resolution of the Chalcedonian Council and consider Pope Leo «impure renegade».

<sup>13</sup> CONTI ROSSINI, *Gadla 'emna Walatta Petros...* 26—27.

<sup>14</sup> Ibid. 27.

<sup>15</sup> Ibid. 29.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid. 30.

<sup>18</sup> Ibid.

for her, and «teaching people the Orthodox faith, and instructed them not to accept the impure religion of the Franks».<sup>19</sup> This was an obvious transgression of the royal order, and Susenyos became infuriated: «I spared her, but she does not spare me! I pitied her, but she does not pity me! Now I do know what to do!»,<sup>20</sup> and he summoned her for trial again. Here her noble birth and kinship ties helped her much once more. In the royal temporary capital<sup>21</sup> she was lodged not in dungeon, but in the house of Be'elä Krestos, a step-brother of King Susenyos, where she was visited every day by two Jesuits who tried to convert her. The King resorted to repression only when the Jesuits realized the futility of their efforts, and said to the King: «She does not listen to us and does not accept our words, but slanders us. Will water enter the heart of stone?»<sup>22</sup> The King decided to kill her, but the counsellors intervened again and persuaded the King to send her into exile. And here again Mälkä Krestos tried to save her from punishment and induced the King to give him back his former wife. He promised that she would live in his own house and Alfonso Mendez himself, the Catholic Patriarch of Ethiopia, would try to convert her there. The King agreed, and Wälättä Petros was sent to exile only when Mendez had admitted his failure.

The Life paints a highly coloured picture of the horrors of the exile, where only Providence saved Wälättä Petros from the oppression of her Shanqalla<sup>23</sup> custodian. However, there is every reason to believe that it is a usual hagiographical exaggeration. Her kinsmen never forgot her in exile. Soon the same Mälkä Krestos, with the help of the King's cousin, Amätä Krestos,<sup>24</sup> elicited royal permission for the faithful Ehätä Krestos and a maid called

<sup>19</sup> CONTI ROSSINI, *Gadla 'emna Walatta Petros...* 44.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> In feudal Ethiopia with its natural economy there were no conventional urban centers until 1636. The role of cultural centers in the country was played by large monasteries, and the moving royal camp was the political center of the kingdom; its halting places served as its temporary capitals. This phenomenon is rather common for feudal monarchies. King's soldiers and war-lords gathered there from time to time in great number to undertake the next campaign, then left the camp for the lands allotted to them by the King to enjoy a short period of peaceful labour in their family circle. Ethiopian monarchs spent their life travelling with their armies over numerous provinces of their kingdom and demonstrating their presence to their rebellious vassals always ready to secede. This way of running the kingdom made the permanent capital city both unnecessary and even impossible.

<sup>22</sup> CONTI ROSSINI, *Gadla 'emna Walatta Petros...* 46.

<sup>23</sup> The native name of this people is Gonga, but the Christian Ethiopians call them Shanqalla.

<sup>24</sup> Boris Turaiev wrote about Amätä Krestos that 'she was a cousin of the King, very affectionate towards him, and enjoyed a considerable influence at the court. To please the King she even embraced Catholicism; the Jesuits, however, were sure that

Ilarya to go to the exiled Wälättä Petros. Then her mother sent her «much property, clothes and much gold» with two monks, which she handed quite judiciously to her custodian. «And then, when he saw the beauty of her beneficence and the greatness of her grace, he began to revere her much, and to adore her and called her in the language of his country "siti", which means "my lady", because God dwelt with our mother, the saint and chosen, Wälättä Petros».<sup>25</sup> Finally there gathered around her a whole community of those exiled for their faith, of some one hundred persons. Meanwhile her kinsmen were petitioning for her discharge. Finally her brother through the Crown Prince Fasilidäs achieved her release, and here again her kinship ties were the most weighty argument of the Prince who had said to his father: «Say the word to release Wälättä Petros from Zäbäl so that she would not die there and her brothers will not have a grudge against you, because they love you and are your zealots!»<sup>26</sup> Thus she returned with her followers back to the shores of Lake Tana where she founded a convent of her own in Chankwa. This was the end of the time of persecution and the beginning of a new period in her life — the period of organization of convents of the coenobium, not the celliotic type.

Already in Chankwa she immediately faced the two difficulties she had to wrestle for the rest of her life. The first was epidemic and plague, which resulted from the fact that Ethiopians were quite unaccustomed to congested living and lacked the necessary hygienic norms and habits. Their usual practices, quite safe and appropriate for spacious hamlet life, proved to be pernicious in large communities. Wälättä Petros tried to cope with plagues using the habitual Ethiopian method, i.e. changing the locality of the monastery. However, their way of life did not change with the changing locality, and plagues flared up in her monasteries with fatal regularity. Another problem of hers was the Ethiopian hostility towards female leadership even in convents. They admitted that a woman could be holy (though holiness was usually identified in women of quite an advanced age, while Wälättä Petros was at that time hardly thirty years old), but they bluntly rejected the idea that a woman could be leader and preceptor. To break this deep-rooted tradition was not easy at all for Wälättä Petros, though the problem was much facilitated by the fact that strictly speaking the whole community lived at the expense of her wealthy kinsmen, who supported it all the time. Thus, with the outbreak of epidemic in Chankwa the community migrated to Angara island, but the plague went on there as well. It was necessary to bury the dead, but

at heart she was faithful to her native Church; they said that Monophysite monks found her support' (ТУРАЕВ, Исследования в области агнологических источников... 275).

<sup>25</sup> CONTI ROSSINI, *Gadla 'emna Walatta Petros...* 52.

<sup>26</sup> Ibid. 53–54.

Abba Zekrā Maryam whom Wälättā Petros asked to dig up a grave, responded angrily: «What do you want of me? And what do you say to me? Do you really think I shall dig it up? I have neither skill, nor wish for it. Stand up yourself, gird up your loins and dig it! Is it not you who has gathered all these people and who administers them? Is it not you who has brought this illness? And now who will do your job? Complete what you have begun!»<sup>27</sup> Soon, however, this Zekrā Maryam was convinced by God's miracle, but the male irritation with female leadership remained and was manifested repeatedly later on. The coenobium of Wälättā Petros had to change its location continually both because of frequent plagues and of political disorder, which was increasing with the rise of the universal opposition to Catholicism and to King Susenyos. The news about Susenyos' abdication in favour of his son Fasilidās and about «the restoration of the faith of Alexandria» reached Wälättā Petros on the island of Metslē, where she lived in mixed community of monks and nuns, numbering some fifty persons. Such mixed coenobiums where «men and women did not separate except for bed, because no one had in his heart any sinful thought»,<sup>28</sup> were quite common in Ethiopia. Wälättā Petros, however, felt rather uneasy there, because in the company of men she could hardly lay claim to leadership. Therefore she decided to return with her nuns again to Zagē. Her female flock showed no enthusiasm for the idea; so in order to prevent resistance she asked the monks of Metslē 'not to let women into Metslē, because she had found in the Hagiography of our father Yafqirānnā Igzi<sup>29</sup> that «any female creature should not enter this island».<sup>30</sup> Meanwhile epidemics never left her convent, and her mother Krestos Ebāya, who had come there to visit her daughter, died of the plague.

For Wälättā Petros it was an arduous task to consolidate her own authority within the convent as well. It was impossible to manage there absolutely without men for the simple reason that mass could be celebrated only by men, i.e. priests and deacons. Therefore when she tried to guide them, sometimes she had to bear out the questions like this: «What is this woman who gives me orders? Is she chief or preceptor? Is it not written in the Scripture: But I suffer not a woman to teach, nor to usurp authority over the man (I Timothy 2, 12)».<sup>31</sup> To overcome this she began to propagate strict monastic discipline and literal observance of the monastic rule: «First of all let the

<sup>27</sup> CONTI ROSSINI, *Gadla 'emna Walatta Petros...* 57.

<sup>28</sup> Ibid. 60–61.

<sup>29</sup> Yafqirānnā Igzi, an Ethiopian saint who lived in the end of the thirteenth - the beginning of the fourteenth century and founded several lacustrine monasteries on Lake Tana. His reputation was high indeed among Tana monks, that is why Wälättā Petros alluded to his commandments.

<sup>30</sup> CONTI ROSSINI, *Gadla 'emna Walatta Petros...* 64.

<sup>31</sup> Ibid. 67.

righteous and monks withdraw from women, never answer them and never speak with them about anything».<sup>32</sup> «And therefore our mother saint Wälättā Petros used to say: "When I see with my own eyes a monk and a nun who are speaking with each other, oh how much I would like to pierce them together with a spear! I would not consider this unlawful, for Phinehas had killed a man of Israel and a Midianite woman, and Samuel had killed Agag, though both were priests and had no right to kill"».<sup>33</sup> She introduced rigid coenobitic regulations, and «if someone broke the rules, great or small, she imposed a punishment of forty lashes».<sup>34</sup> In her imposing of a strict discipline, Wälättā Petros used much more cruel punishments as well, and her threat that she was ready to pierce the guilty with a spear was no metaphor at all. Thus she «punished» one pretty nun who was proud of her beauty and sent her back home, and «she was ill for many years, so that her aspect changed, and her flesh dried out to bone, and she became limp and never rose up until her death».<sup>35</sup> It seems that Wälättā Petros used poisons for these «punishments», and the nuns probably knew this. One of them who decided to leave the convent «refused to eat. And [Wälättā Petros] ordered them to bring dust, and to mix it with bread, and to make her eat by force. And she ate against her will, and fell ill, and became limp, and lived creeping like a baby for a long time by the power of our blessed mother Wälättā Petros, and never went by foot until her death».<sup>36</sup>

These exceptional measures were possible in rather liberal Ethiopian monastic life only due to two main reasons: to the wealth of Wälättā Petros, which permitted her to maintain the populous community and even to construct, at her own expense, a church on the island of Réma, and to her intimate connections with the new and quite Orthodox King Fasilidās. It was to her that the King sent a noble lady, the daughter of Amätä Krestos who had formerly pleaded for her, to convert her back from Catholicism to the «Alexandrian faith». Wälättā Petros remembered good deeds well, and paid her back in her own coin: she treated her tenderly and patiently and finally she gained her end. Certainly, this much strengthened her authority both in her own convent and among the lacustrine monks, where there were also monastic leaders who were much displeased with her rise. «So there came grumbling preceptors, and they grumbled against our holy mother Wälättā Petros, and they envied her with diabolic envy, when they saw that the whole world followed her, and she was exalted and elevated, and they became subordinate to her. And they said: "Is it written in the Holy Scripture that you should be head and preceptor, while you are woman! The Holy Scripture forbids it and

<sup>32</sup> CONTI ROSSINI, *Gadla 'emna Walatta Petros...* 75.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid. 80.

<sup>35</sup> Ibid. 84.

<sup>36</sup> Ibid. 84–85.

says: Let a woman learn and have no authority over men" (Cf. 1 Timothy 2, 11–12). For this reason they wanted to dismiss her, but they could not dismiss her.<sup>37</sup> They could not dismiss her because she was supported by her old patron, the aged head of the entire lacustrine order, Abba Fätlä Sellasé, who in the old days had organized the flight from her husband to the lake of Tana. Wälättä Petros was a prominent figure both in the world and in the order and deserved therefore exceptional treatment.

Wälättä Petros was an exceptional person indeed for the Ethiopia of her days, she acted in new ways and therefore always met new problems. The very monasticism of hers was a new phenomenon. It was not unusual for noble ladies to take the veil. They settled in small abodes of celliotic order, which they made at their own expense in the vicinity of some famous monastery, and they lived there quietly and comfortably, sometimes together with their maids. Sometimes they preferred ascetic and anchoritic life, and lived by their own labour, declining any support from their wealthy relatives. Wälättä Petros, however, set herself to organize a large coenobium and decided to run it also by herself. She did not want, at first, to make it exactly a nunnery, but the male resistance left no other way out. She succeeded in establishing her own authority there, but this development posed a new problem: the community was growing up and Wälättä Petros was now unable to maintain it at her own expense, and one had to solve this problem. As a matter of fact there were only two possible solutions for the problem: either to give up the leadership of the large community and to seek salvation alone, or to reorganize the entire monastery structure in order to attain self-maintenance. The former way was absolutely alien to the vigorous and authoritative personality of Wälättä Petros; the latter, however, demanded both work over vast lands and concern with everyday economic cares which were also alien to this lady. She hesitated for some time, but finally she fixed upon the latter, which was quite unusual for noble ladies, and therefore her Hagiography depicts it as revelation sent to the heroine: «The grace granted for hermit's life is not equal to the grace granted for life in coenobium. A hermit is granted grace to console himself and to retain his place, and for a coenobium it is granted to enlarge it, to administer it and to multiply it. So its nature is different. Thus if you endure it and stand the trials of the coenobium, this would be grace!»<sup>38</sup> So Wälättä Petros went to the newly founded capital city of Gondär and received from King Fasilidäs the land of Lag for her monastery. The entire structure of the community was reorganized according to the demands of the new life: «She renewed the rules and assembled the monks so that they dined and slept in one house, both young and old, without separation, except for some few elders. She chose among them according to God's will Abba Zä-

<sup>37</sup> CONTI ROSSINI, *Gadla 'emna Walatta Petros...* 91.

<sup>38</sup> Ibid. 101.

Hawaryat and made him father over all of them. And she separated those people who worked in their houses and ordered them never to come into the houses of others, but in case of need let one stand outside and say what he needed. So she renewed the rules, and in every house there were fifty men with a leader of their own».<sup>39</sup>

Thus, Wälättä Petros took into consideration the male pride of the monks and appointed men to be their direct chiefs. As for the nuns, she left that leadership for herself. Such a strict discipline which was probably not maintained without protest, demanded from her self-discipline of much more rigid character. Wälättä Petros' community was widely dispersed over numerous islands and shores of Lake of Tana. So when she was not engaged in visiting her flock, «she lived and served the community, equally, as one of them drawing water for washing hands. And at the dining-table she ordered the sisters to sit down, and she herself stood and served them and never sat down until the end of the thanksgiving prayer. And she also entered the refectory and baked bread, and swept out ashes, and carried out litter on her head and threw it away... There was no gates of humility that she did not enter, but she was present everywhere. Being a lady she made herself bondmaid, as Paul said: "For though I be free from all men, yet have I made myself servant unto all"» (1 Corinthians 9,19).<sup>40</sup> Thus Wälättä Petros firmly and consistently, with patience, selflessness, and sometimes with cruelty, pursued her object. On her way she had overcome all the obstacles, except the single one which proved to be the fatal: the sanitary norms of the enlarged community. Her flock multiplied, «and they were nine hundred. Then among sisters arose a grave illness, and struck them, and killed many sisters among them».<sup>41</sup> Finally Wälättä Petros herself fell victim of the epidemic as previously had her mother Krestos Ebäya. She died in the age of fifty on the 23 of November 1648, and her hagiographer wrote: «She was fifty years of age: twenty four years before the nunnery, and twenty six years in the nunnery».<sup>42</sup> As a result there was created no large monastic community on Lake Tana, though on the sites of Wälättä Petros' former monasteries there remained small cloisters where the memory of its foundress was kept reverently. The principle aim of Wälättä Petros, however, was not only not attained, but even well forgotten. Probably, it was natural because no essential conditions for populous monasteries existed in Ethiopia neither in the seventeenth, nor in the two subsequent centuries.

The life and activities of Wälättä Petros is no simple phenomenon both for description and evaluation. Boris Turaiev was distressed with Wälättä

<sup>39</sup> CONTI ROSSINI, *Gadla 'emna Walatta Petros...* 102.

<sup>40</sup> Ibid. 99.

<sup>41</sup> Ibid. 103.

<sup>42</sup> Ibid. 110.

Petros' unorthodox theological views. He wrote: «The majestic figure of the staunch zealot, the energetic foundress of seven large monastic communities, the firm professor of the national faith, unfortunately, fades greatly when we realize that the starting point of her protest was not what we expect. In the whole lengthy history of her sufferings we can never meet even the name of Rome or the Pope; the entire matter is still dealt with "the Orthodox faith of Dioscorus" and "the impure faith of Leo", as if this had happened not in the seventeenth, but in the fifth century... Thus, Wälättä Petros' struggle against the Propaganda is at bottom the struggle against Orthodoxy. It illustrates quite clearly the attitude which the Abyssinians can bear towards the Orthodox Church in case of more intimate acquaintance with it. It also shows us the backwardness of Ethiopian scholastics who continued in the seventeenth century, to reckon with the conditions of the Chalcedon Council and who had lost the sight of the Christian world's Church history».<sup>43</sup> Returning to the personality of Wälättä Petros, one should bear in mind, however, that she was quite traditional in her theological views and shared them (which was only natural) with the Ethiopian Church itself. It was in the sphere of personal behaviour where she was indeed untraditional, and where she did boldly break the usual stereotypes. And so she remained an exception; being foundress of seven convents Wälättä Petros left no successor and established no tradition, because the transgression of tradition could not form a tradition, at least in seventeenth century Ethiopia.

Nevertheless, the fame she gained was great and the memories she left of herself were lasting and reverential. These memories and fame provoked the creation of the Hagiography of Wälättä Petros, which was written on the twenty ninth year on her repose in the monastery of Qoratsa she had founded. Her hagiographer met a rather difficult problem, which was both new and unusual for Ethiopian hagiography. The difficulty was not in obtaining the information on life and deeds of Wälättä Petros, for her memory was reverentially kept among insular monks, but in indispensable justification of her transgression of female behavioural norms and stereotypes. These were remembered well, both by local people and the monks, and it was impossible to pass them in silence. As a matter of fact there were only two serious offenses for the part of Wälättä Petros, i.e. the breach of the act of the Gangres Council in Paphlagonia (c. 340): «If some wife leaves her husband and wants to go away from him, abhorring marital cohabitation, let her be anathema» (canon IX); and of the commandment of apostle Paul: «But I suffer not a woman to teach, nor to usurp authority over the man, but to be in silence» (1 Timothy 2, 12). Certainly, a mere rejection of these universal statements was out of question. Here it was impossible also to use such a conventional hagiographic method as a mere compromising of the saint's opponents. There

<sup>43</sup> ТУРАЕВ, Исследования в области агнологических источников... 279.

were two main reasons for this: firstly, they were in principle quite right from the dogmatic point of view, and secondly, many of these opponents were very good people, such as Mälkä Krestos, Wälättä Petros' former husband; they were not at all forgotten by the time of the Hagiography's composition, and commanded universal love and respect. So the hagiographer of Wälättä Petros found another way out: he did not deny the indisputable tradition itself, but did his best to demonstrate the exclusiveness of the case, i.e. of his saintly heroine herself, and the circumstances of her life.

However, when the author struck Wälättä Petros off the list of ordinary women, he somehow excluded her from her own gender as well. The fact that she appropriated some male prerogatives (because for men it was permissible both to leave his spouse for a monastery and to act there as teacher and preceptor) is justified by Wälättä Petros' specific nature, which was not quite female after all. According to the Hagiography this exceptional nature of hers had been revealed from the very moment of her birth, and this fact compelled many to transgress the conventional norms of behaviour, not only the heroine. The first to do so was her father Bahr Sääd. When he heard about the birth of his daughter, «he came rejoicing and exalting, and entered the bed-chamber of his wife, though he was a noble lord, and it was not becoming for him to come to a woman recently confined. And they said to him: "Why did you go into the bed-chamber of the recently confined? The time has not come, to enter here!" And he said: "Let me enter, for I know what you do not know now — the future mystery of this baby!"»<sup>44</sup> And later he treated his child in an extraordinary manner: «When she was a baby of young age and did not know the names of her father and mother, he seated her on a chair and throne, took his sword and served, standing and paying homage to her, like warriors who pay homage to the king. He praised her and said to her: "I shall die for you, I, the father of yours! Oh my blessed child! The Lord has chosen you, blessed and sanctified you!". And he did so every day, being not replete and drunk, but hungry and sober, for he was intoxicated with love for her, and he knew the mystery which would come from her».<sup>45</sup> Thus, according to the Hagiography, both Wälättä Petros and her life were extraordinary phenomena, covered from profanity with a veil of commonplaceness. For example, when she made feasts on holy days, like any lady of noble birth, for the clergy and the poor, Wälättä Petros herself «tasted nothing of all this, but ate the leaves of a Ranch-plant of smarting bitterness and drank water, but it seemed to the people that she ate and drank like them».<sup>46</sup> So she lived in the world as a nun, and her departure to a convent did not change her life but just threw off the deceptive veil, her outward appearance. While describing the

<sup>44</sup> CONTI ROSSINI, *Gadla 'emna Walatta Petros...* 6.

<sup>45</sup> Ibid. 9.

<sup>46</sup> Ibid. 1.



conflict of Wälättä Petros with her husband her hagiographer did not dare to deny that Mälkä Krestos had acted as a gentleman, but he attributed this not so much to the good will of Mälkä Krestos himself, as to Providence. When narrating how her husband set Wälättä Petros free, he added: «He would never have let her go, but God's will had forbidden him».<sup>47</sup> In this way the author has dealt with the delicate topic of leaving the husband for a monastery. Later, however, he never misses an opportunity to mention some other married women who had left their husbands: «With her there lived also noble women: the daughters of weizazer,<sup>48</sup> and royal concubines, and wives of princes, ...and women who had abandoned their husbands...»<sup>49</sup>

In this case the hagiographer could refer, besides God's will, to some precedents. However, it was much more difficult for him to deal with the Apostle Paul's words «I suffer not a woman to teach». So to justify the leading role of Wälättä Petros in monastic life, her hagiographer had to demonstrate extraordinary skill and inventiveness. To this end he used all his resources, which were diverse indeed. Certainly, here Providence remained the strongest argument, when its interference was proved. Here he was quite unoriginal and used such standard hagiological means as prophesy. Firstly, the high (and the leading!) mission of Wälättä Petros was foretold to her father even before her birth: «To you will be born a wonderful daughter, who will shine like the sun in all quarters of the world. And she will be a guide for the blind-hearted; earthly kings and metropolitans will confess to her; many people from the four corners of the world will gather by her, and they will constitute a single community of God's saints».<sup>50</sup> Later another monk in the monastery of Waldebba declared his prophesy, this time to Wälättä Petros herself: «Listen to me, for I shall tell you the words that God has put into my mouth: By your labours there will emerge coenobiums seven times in seven cloisters, and many souls will find their salvation there by your hand...»<sup>51</sup> All these prophesies were crowned with the 'pact' given by Jesus Christ Himself: «The sky and earth will pass, but My word will never pass... Come out of this desert to acquire human souls; there is no profit for you in solitary salvation! I have given to you the pact that I shall be with you and I shall keep you...»<sup>52</sup> This is precisely the «pact», the role of which in Ethiopian hagiographies was described by Boris Turaiev as follows: «The "pact" is an indispensable attribute of a saint, and vice versa — it is his *condicio sine qua non*. No hagiography

<sup>47</sup> CONTI ROSSINI, *Gadla 'emna Walatta Petros...* 18.

<sup>48</sup> Weizazer (pl.) — a collective name for Ethiopian nobility related to the royal family by consanguinity or marriage. This relation, however, was distant enough to exclude any claims to the throne.

<sup>49</sup> CONTI ROSSINI, *Gadla 'emna Walatta Petros...* 77.

<sup>50</sup> Ibid. 6.

<sup>51</sup> Ibid. 37.

<sup>52</sup> Ibid. 39–40.

can manage without God's appearance before the saint's death and His promises to pardon, for the saint's sake, up to a certain generation, all those who celebrate his church holiday, who believe in his prayers, who do acts of charity in his name and are interested in his hagiography. The persistency with which these "pacts" are repeated in every hagiography, the rigorousness with which they are cited by hagiographers, make us seriously believe that the presence of these promises, which are rather strange for Orthodox reader, was the same proviso as for putting down the saint's name in the Church calendar, as were his miracles».<sup>53</sup> Certainly, Boris Turaiev is quite right, and for Ethiopian readers the «pact» granted by Jesus Christ to Wälättä Petros was absolute proof of her sanctity. It is quite remarkable, however, that her hagiographer timed this «pact» not to the demise of his heroine, but to the very beginning of her career as a monastic leader. So, apart from anything else the «pact» in the narration turned out to be the high sanction for her leading role as well. But the author did not limit his justifications to the prophesies and the pact alone. These were conventional and habitual attributes for any hagiography after all. Probably, he felt that the untraditional behaviour of his heroine needed some additional rationale. Therefore the hagiographer put repeatedly and consistently the same reference to God's will into the mouth of various respectable and authoritative ecclesiastic leaders. The first was Metropolitan Marqos, who had arrived in Ethiopia in 1636. According to the Hagiography Wälättä Petros herself was somewhat hesitant about her role as a leader and asked the Metropolitan: «What should I do? People come to me without my will. Is it appropriate to me, or not?» The Metropolitan answered: «Fear not, nothing will happen without God's will. And now let Him strengthen you, and let His spirit rest upon you!»<sup>54</sup> More comprehensively the same idea was developed by Abba Fätlä Sellasé, the leader of lacustrine monks, when some local abbots complained to him that Wälättä Petros gave them orders: «God has elevated her for our instruction. He vouchsafed us with her, and appointed her, and gave her authority over us, and she is in His good grace. And therefore it is impossible to dismiss her, as Gamaliel said in the Acts of the Apostles: "Refrain from these men, and let them alone: for if this counsel or this work be of men, it will come to nought: but if it be of God, ye cannot overthrow it; lest haply ye be found to fight against God!"» (Acts 5, 38–39).<sup>55</sup> Here the author made his own addition: «These grumbling abbots could not dismiss our saint mother Wälättä Petros, because it was permitted to her from God. Be it not of God, this community would not exist till now, but would have disappeared and passed away. That is why we know it is of God».<sup>56</sup>

<sup>53</sup> ТУРАЕВ, *Исследования в области агиологических источников...* 19.

<sup>54</sup> CONTI ROSSINI, *Gadla 'emna Walatta Petros...* 70–71.

<sup>55</sup> Ibid. 91.

<sup>56</sup> Ibid.

God's will is a powerful argument indeed. However, our author does not stop here. Gradually but consistently he instills in his readers the idea that Wälättä Petros in spite of her appearance has a masculine unfemale miraculous nature: «How awful and dreadful was the moment then all these calamities and persecutions came down upon our saint mother Wälättä Petros! They were much worse and terrible than those calamities and persecutions which befell the Christian at that time. What woman could be like her and endure all this? Not only a woman, but mighty men also could not suffer like her. But the power of God rested upon her and gave her patience and strength».<sup>57</sup> Developing this idea of his the hagiographer alludes also to the circumstances of not only physical, but physiological nature as well. When Wälättä Petros was praying to Our Lady standing before an icon of hers, «this icon spoke and said: "Do not say words any more. Here I have heard your prayer and your petition; I have seen your suffering, and I shall stop your monthly blood. Henceforth it will never appear by you!" And her monthly blood dried out instantly, though she was young enough and did not reach the age when it ceased».<sup>58</sup> The author tries also to find the justification for the leading role of Wälättä Petros in the very behaviour of his saint heroine: «And she began to submit herself, and began to toil as a bond-maid, and to grind every day five ephahs of barley or wheat, though her hands were delicate and were not accustomed to work with grinding-stone, nor for any other work... And Our Lord said: "And whosoever will be chief among you, let him be your servant" (Matt. 20, 27)».<sup>59</sup> Wälättä Petros' humility and labours are invariably stressed by her hagiographer primarily as moral justification and the reason for her authority: «If she did not submit herself to the old nun, then kings and princes would not have submitted to her, and she would not have defeated demons. As Arägawi Mämfäsawi<sup>60</sup> said: "If Joseph had not submitted to the law of slavery, he would not have become lord over the country of Egypt". And Paul said: "Corporal slavery in a short time gives a great benefit, and righteousness, and authority over everything, the hope of life is in it every time"».<sup>61</sup> The latter reference to St. Paul is fictitious; it is absent in his epistles. In general our hagiographer cites St. Paul frequently and knows his epis-

<sup>57</sup> CONTI ROSSINI, *Gadla 'emna Walatta Petros...* 48.

<sup>58</sup> Ibid. 63.

<sup>59</sup> Ibid. 24.

<sup>60</sup> Arägawi Mämfäsawi («The Spiritual Elder») — the usual Ethiopian epithet of a Syrian ascetic Yohannes Saba who lived in between the 7<sup>th</sup> and the 9<sup>th</sup> centuries and wrote a treatise for monastic moral self-perfection called «The Spiritual Elder». The treatise was translated into Ethiopic in the beginning of the sixteenth century. Soon it became very popular in Ethiopia, and its title turned into permanent epithet of the author.

<sup>61</sup> CONTI ROSSINI, *Gadla 'emna Walatta Petros...* 34–35.

cles well, so this blunder of his seems strange enough. Probably, he is so eager to appeal to the authority of this apostle, because it was precisely him who wrote so strongly: «But I suffer not a woman...»

Be that as it may, but the hagiographer with all his abundant justifications and eulogies of Wälättä Petros' leading role, did not try to establish a new tradition of female leadership. He justified it only as exception. But he did justify it! The explanation for the very possibility of this probably lies in the epoch itself. The first half of the seventeenth century was quite an exceptional period indeed in the history of Ethiopia. It was a time when the whole Ethiopian society endured a deep crisis, both political and ideological. Only this wide-scale crisis could provoke King Susenyos to introduce Catholicism in the country which had professed another form of Christianity for one and a half millenia already. Only the crisis made this suicidal attempt nearly successful. Under these conditions all the old stereotypes and traditions were shattered, and people who had found themselves in new and extraordinary circumstances, had to act and behave in a manner which was also new and extraordinary for them. In the second half of the seventeenth century everything returned to normal. «The Orthodox faith of Alexandria» was restored, so were the former traditions and stereotypes. However, we are much indebted to this epoch for the fact of the transgression of the norms of female behaviour, committed by Wälättä Petros, which was described in her Hagiography, and with sympathy. As a result this extremely interesting monument of Ethiopian literature remained unique, because such work could not be created either before, or after the events narrated there.

## РЕЗЮМЕ

С. Б. Чернецов

### НАРУШИТЕЛЬНИЦА НОРМ ЖЕНСКОГО ПОВЕДЕНИЯ В ЭФИОПИИ XVII В. — ГЕРОИНЯ «ЖИТИЯ НАШЕЙ МАТЕРИ ВАЛАТТА ПЕТРОС»

Валатта Петрос — эфиопская святая, энергичная противница католичества, введенного эфиопским царем Сисиннием (1606—1632) в качестве государственной религии в стране, является, пожалуй, самой знаменитой национальной святой в стране, и Житие ее, рисующее, по выражению Б. А. Тураева, «величественный образ убежденной подвижницы, энергичной созидательницы семи больших монашеских общежи-



тий, твердой исповедницы национальной веры», весьма популярно. Перед ее агнографом, который должен был восславить святую стояла сложная задача, потому что вся сознательная жизнь Валатты Петрос была цепью последовательных нарушений заповеди апостола Павла: «А учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем» (I Тим. 2:12). Она ушла в монастырь и самовольно покинула мужа, который не хотел отпускать ее, а затем, уже в монашеской своей жизни, претендовала на руководящую роль, смело оспаривая авторитет мужчин-наставников, которые этим возмущались и говорили ей: «Разве писано в Писании, чтобы была ты начальницей и наставницей, ведь ты — женщина! Запрещает это Писание». Подобное нарушение традиции нуждалось в оправдании, и агнограф Валатты Петрос нашел его в том, что, не отрицая самой традиции, он всячески подчеркивал исключительность своей героини. При этом, исключая Валатту Петрос из ряда обыкновенных женщин, он как бы исключает ее из числа женщин вообще. В наборе своих приемов агнограф проявил незаурядную изобретательность. Здесь есть и ссылки на промысел Божий и пророчества о грядущей высокой (и — самое главное — руководящей) миссии Валатты Петрос, и, разумеется, «завет», данный Иисусом Христом самой святой, — этот неперенный атрибут любого эфиопского жития, и неоднократные намеки на чудесную внутреннюю (и совершенно неженскую) сущность Валатты Петрос.

Однако, восхваляя и оправдывая на протяжении всего Жития руководящую роль Валатты Петрос, автор вовсе не утверждает ее в качестве новой традиции женского поведения взамен старой, а именно оправдывает его в качестве исключения. В результате этот интереснейший памятник эфиопской житийной литературы не имел подражаний, а остался уникальным. Впрочем, эта уникальность лишь способствовала распространению культа св. Валатты Петрос и популярности ее Жития.

А. Г. Дунаев

## О ГРАНИЦАХ ПОЭТИЧЕСКОЙ АЛЛЕГОРИИ ПРИ ТОЛКОВАНИИ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ (НА ПРИМЕРЕ ОБРАЗА ГОРЫ У ОРИГЕНА И В СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЕ)\*

Одним из дискуссионных вопросов в изучении святоотеческой экзегетики является проблема аллегорического метода, а именно, что следует понимать под термином «аллегория» и в какой мере допустим и применим аллегоризм при толковании Священного Писания<sup>1</sup>.

Здесь следует различать два аспекта — *богословский* и *исторический*. С точки зрения первого остается до сих пор невыясненным, в какой мере аллегоризм является «личным» поэтико-экзегетическим приемом конкретного автора, а в какой — «общим» методом, имеющим (или не имеющим) какое-то богословское значение. В исторической перспективе на первый план выходит проблема рецепции экзегетического наследия Оригена в святоотеческой литературе. Тот факт, что Ориген был осужден посмертно на Пятом вселенском соборе и что от его громадного наследия дошла лишь небольшая часть (при этом в значительной сте-

\* В статье использованы сокращения:

ТСО = Творения святых отцов в русском переводе [издание Московской Духовной Академии] (М., 1851—1917).

ТСОЗ = Творения святых отцов и учителей Церкви западных [издание Киевской Духовной Академии] (Киев, 1860—1915).

CETEDOC = CLCLT—2 (CETEDOC Library of Christian Latin Texts, release 1994) (1 CD-ROM)

CM = Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis (Turnhout).

CPGS = CPG + Supplementum / Cura et studio M. GEERARD et J. NORET, adiuvantibus F. GLOIRE et J. DESMET (Turnhout, 1998)

CPL = Corpus Christianorum. Clavis patrum latinorum... commodè recludit E. DEKKERS... praeparavit et iuvit A. GAAR. Editio tertia aucta et emendata (Steenbrugis, 1995).

PLD = Patrologia Latina Database, (c) 1993—1996, versio 5.0b (5 CD-ROM)

SL = Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout).

TLG = Thesaurus linguae Graecae, versio E, 1999—2000 (1 CD-ROM)

<sup>1</sup> Ср. сказанное мной в предисловии к творениям св. Мелитона Сардского в кн.: Сочинения древних христианских апологетов ([М.]—СПб., 1999) 438—443, 451—480, 497—498 (литература, к которой следует добавить: О. НЕСТЕРОВА, Типологическая экзегеза: спор о методе // *Альфа и Омега* 4 (18) (1998) 62—77).

пени в латинских переводах), вовсе не делает очевидным, как могло бы показаться, ответ на последний вопрос. Напротив, степень влияния Оригена и аллегорического метода в целом на отеческую литературу остается невыясненной ни по отношению к конкретным авторам, ни в общем. Что касается латинской литературы, то многотомные фундаментальные исследования А. де Любака и Б. де Маржери выявляют лишь то громадное значение, которое оказал аллегорический метод Оригена на латинское средневековье, но не проясняют, каким успехом пользовались у дальнейших авторов те или иные оригеновские образы-толкования.

Таким образом, перед современной патрологической наукой стоят, по моему мнению, следующие задачи в данной области:

1) выяснение роли аллегорического метода в византийской святоотеческой экзегетической литературе;

2) определение степени влияния Оригена и наличия прямых и косвенных цитат и аллегорических образов из его сочинений у греческих и латинских авторов.

Очевидно, что при положительном ответе на эти вопросы после обобщения соответствующего материала патрология поставит дальнейшие задачи уже перед богословами, которым придется решать, имеют ли (не *de jure*, а *de facto*) какое-то отношение анафематизмы Пятого вселенского собора к экзегетическому методу Оригена (иными словами, связан ли последний с догматическими заблуждениями александрийского диаскала) и следует ли считать, что аллегорический метод воспринят (и если да, то в какой мере) церковным Преданием.

Тем не менее исследовательский путь к решению этих проблем не обещает быть легким. Среди множества препятствий можно отметить следующие. Во-первых, это почти полное отсутствие критических изданий катен: можно сказать, что несмотря на наличие отдельных томов новозаветных катен в серии *TU* и некоторых других изданиях, соответствующая работа на современном уровне только началась с серии *Traditio exegetica*, однако продвигается она очень медленно. Во-вторых, малое количество соответствующих исследований — пожалуй, только псалмы удостоились специального многотомного исследования. В-третьих, недостаточно разработанная «инвентаризация» и систематизация экзегетической литературы (включая катены). В-четвертых, полная неизученность византийских богослужебных текстов не с точки зрения эволюции литургии, а как целого: не только нет критических изданий богослужебной литературы (за несколькими исключениями), но даже имеющиеся тексты не снабжены указаниями на цитаты и аллюзии из Священного Писания (я имею здесь в виду не только специальные надписания, паримии, прокимны и т. п., но и, так сказать, «внутритекстовое пространство»). Отсутствуют и электронные публикации и соответствующие системы поиска для греческих и славянских богослужебных тек-

стов<sup>2</sup>. Тем самым ощущается значительная трудность необходимого для полноты картины сопоставления святоотеческой литературы с богослужебными текстами.

Серьезную (но лишь частичную) помощь в преодолении этих трудностей могут оказать некоторые «рабочие инструменты»: соответствующий раздел четвертого тома *CPG*, посвященный катенам, и часть пятого тома (указателя) *CPG*, где отмечены (выборочно) книги, отдельные темы и персонажи Священного Писания в святоотеческих толкованиях, *Biblia patristica* (издание, которому еще далеко до завершения) и библиографические справочники Г. Зибена<sup>3</sup>. Однако хотя эти справочные пособия (к которым следует прибавить древние экзегетические сборники, называемые *catenae*, «цепи») и позволяют проследить экзегезу того или иного места Священного Писания у многих отцов Церкви, они все же не могут облегчить труд, связанный с лексическим поиском, по выявлению «экзегетических цепочек» того или иного образа или слова. До создания электронных словарей здесь были лишь два пути — сплошного целенаправленного прочитывания всех святоотеческих произведений (что явно не под силу одному человеку) или выявления всех мест Священного Писания, в которых фигурирует данный образ, с последующим поиском в том или ином святоотеческом комментарии по указателям цитат (способ чрезвычайно обременительный, как я убедился на собственном опыте). С появлением постоянно обновляющихся версий электронных греческих (*TLG* и недоступный мне компьютерный вариант *PG*) и латинских (*CETEDOC* в старой версии на одном и в новой на двух CD-дисках, *PLD* на пяти CD-дисках с удобным интерфейсом) словарей, учитывающих не просто слова, но словоформы, анализ, о котором мы говорим, сильно упростился.

Значительную роль в преодолении этих трудностей может сыграть и правильная методология исследований и координация усилий ученых. В качестве одного из решений видится составление специального многотомного экзегетического словаря, в котором будут систематизированы все святоотеческие (включая литургические) толкования отдельных образов, эпизодов, сюжетов, притч и т. д. Священного Писания. Настоящая статья и служит иллюстрацией того, что может дать подобная мето-

<sup>2</sup> Некоторую помощь здесь могут оказать английские переводы православных богослужебных текстов, доступные через Интернет в электронном формате (и, следовательно, позволяющие искать необходимые слова при посредстве английского эквивалента с последующей проверкой по оригинальным текстам).

<sup>3</sup> H. J. SIEBEN, *Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei padri della Chiesa* (Roma, 1983) (*Sussidi Patristici* 2); Idem, *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament: ein Repertorium der Textausgaben und Übersetzungen, mit einem Anhang der Kirchenväterkommentare* (Steenbrugis: The Hague, 1991) (*Instrumenta patristica* 22).

дология для решения более общих «теоретических» задач. Для анализа был взят в качестве примера<sup>4</sup> образ горы у Оригена и в дальнейшей патристической литературе<sup>5</sup>. Естественно, этот анализ далеко не полон, ибо я и не ставил себе задачи исчерпывающего и систематического изучения всего массива литературы — такой труд под силу только коллективу ученых с четко ограниченными рамками у каждого участника исследования. В работе использовались, по большей части, TLG и CETEDOC (старая версия MS-DOS на одном диске), в отдельных случаях PLD, хотя я прибегал часто и к весьма утомительному и чреватому пропусками «ручному» поиску. Однако даже при таком довольно беглом (хотя и занявшем порядочное количество времени) и ограниченном поиске материал оказался — вопреки предположениям и к большому удивлению — довольно обширным и весьма наглядным, а число просмотренных для этой статьи контекстов составило, насколько можно было приблизительно подсчитать, не менее 9000.

\*\*\*

Уже в ранних экзегетических опусах Оригена появляется аллегорическое толкование образа горы (гор). В самом начале «Комментариев на Евангелие от Иоанна»<sup>6</sup> он пишет: «И даже апостолы, «ноги» которых «прекрасны», и их ревностные последователи не были бы способны *благовествовать* *благая*, если бы раньше не благовествовал им эти блага Иисус, как говорит Исаия: «Сам говорящий, вот Я; как весна на горах, как ноги благовествующего слух о мире, как благовествующий *благая*, ибо слышимым сотворю спасение твое, глаголя Сиону: «Воцарится Бог твой!»» (Ис. 52, 6–7). Что это за горы, Свое присутствие на которых признает Сам говорящий, как не те [пророки], ни в чем не меньшие са-

<sup>4</sup> Почти что наугад, ибо это был первый образ, встретившийся мне при переводе первой книги «Комментариев на Иоанна».

<sup>5</sup> Из специальных работ мне известны только две статьи. Первая (J. DANÉLOU, Fels // Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Band VII. Exkommunikation — Fluchformeln (Stuttgart, 1969) 723–732. ([Inhalt:] A. Nichtchristlich. I. Griechisch 723. II. Judentum. a. Altes Testament 724. b. Spätjudentum 724. c. Rabbinen 725. B. Christlich. I. Neues Testament. a. Gebäude auf Fels gebaut 725. b. Fels Horeb 726. II. Väter. a. Barnabas 726. b. Hermas 727. c. Justin, Irenäus 727. d. Hippolyt 728. e. Katecheten 728. f. Origenes u. andere Allegoriker 729. g. Kyrill v. Jerusalem 730. III. Christliche Kunst 731)) лишь косвенно (Fels = πέτρα. ὄρος = Berg) касается данной тематики. О статье Г. Бунге будет сказано при анализе творений Евагрия Понтийского.

<sup>6</sup> I, 63–64. К образу «гор» в «Комментариях на Евангелие от Иоанна» Ориген вернется еще раз в кн. XIII, §18. Дальнейшие ссылки на произведения для удобства работы с большим корпусом текстов по возможности максимально приближены к сокращениям и цитации в TLG и CETEDOC.

Особые сокращения, использованные автором данной работы, см. на с. 65.

мых высоких и великих [гор] на земле, которых должны исследовать<sup>7</sup> способные *служители Нового Завета* (2 Кор. 3, 5–6), чтобы соблюсти заповедь, гласящую: «На гору высокую взойди благовествующий Сиону, возвысь, благовествующий Иерусалиму, с силою глас свой» (Ис. 40, 9)).

Во многих последующих произведениях Ориген развивает толкование «гор» и «холмов» на разных уровнях, прямо заявляя, что «неумно чувственно слышать о горе»<sup>8</sup>. Горы — это, *во-первых*, простое превосходство во власти, знании или мудрости<sup>9</sup>, особенно в знании<sup>10</sup>. Знанием могут обладать, *во-вторых*, диавол<sup>11</sup> и демоны, враждебные силы<sup>12</sup>, надмевающиеся им и враждующие против Божественного знания<sup>13</sup>. Отсюда горами могут называться и языческие боги<sup>14</sup>. *В-третьих*, горы —

<sup>7</sup> Что значит «исследовать горы», Ориген поясняет в Hom. 16, 2 in Jer. 16, 16–17, 1 (CPGS 1438. TLG 2042/009 [hom. 1–11], 021 [hom. 12–20]): ἀλλὰ ζῆτει τὰ ὄρη. ἀνάβα εἰς τὸ ὄρος ὅπου Ἰησοῦς μετεμορφώθη ἀνάβα εἰς τὸ ὄρος ἐφ' οὗ «ὁδὸν τοῦς ὄχλους ἀναβέβηκεν» ὁ Ἰησοῦς καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ ἔθθα ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκε λέγων· μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι... (Origenes Werke. Bd 3. 133<sup>26</sup> = SC 238. P. 134, §2<sup>3</sup>)

<sup>8</sup> Ἄλογον τὸ αἰσθητῶς ἀκούειν τὸ ὄρος (Fr. 66 in Mt. 4, 8 in catenis. Origenes Werke. Bd XII/3/1. 42. CPG 1450/3.).

<sup>9</sup> Τοὺς εἶναι δοκοῦντας καὶ μείζοντας παρὰ τοὺς λοιποὺς ἦτοι κατὰ τὴν τοῦ ἀρχιερέως ἐξουσίαν ἢ κατὰ τὸ περὶ γνῶσιν καὶ σοφίαν διατρίβειν ἐθέλειν ὄρη νομίζω λέγεσθαι τοῦ Ἰσραὴλ καὶ βουνοὺς (Sel. in Ez. CPG 1442. TLG 2042/062. PG 13, 784<sup>53</sup>).

<sup>10</sup> Ἦγοῦμαι δὲ τοὺς μὲν πρὸς γνῶσιν ὑγιᾶ πεφυκότας τὰ ὄρη εἶναι· τοὺς δὲ ὀλίγον τι παρὰ τοὺς ἄλλους διαβαίνειν τῇ γνώσει δυναμένους λέγεσθαι βουνοὺς... (Ibid. 13, 785<sup>53</sup>).

<sup>11</sup> τὸ δὲ ὄρος τοῦτο εἰς τὸν διάβολον ἐκλαμβάνεται (Fr. 415 in Mt. 21, 19–21 in catenis. Origenes Werke. Bd XII/3/1. 173. Cf.: Bd 10. 563<sup>14</sup>).

<sup>12</sup> ὄρη μὲν καὶ βουνοὶ αἱ ἀντικείμεναι δυνάμεις, αἱ διὰ τῆς Χριστοῦ ἐπιδημίας ἐταπεινώθησαν, αἱ δὲ φάραγγες οἱ ἄνθρωποι, οἱ πεπλήρωται ἐπ' ἔργοις ἀγαθοῖς (Hom. 22 in Luc. CPGS 1451. TLG 2042/016. Origenes Werke. Bd 9. 133<sup>15</sup>). Cf.: Quod et si contrarias fortitudines, quae adversus mortales erigebantur, dixeris montes et colles esse depositos, non peccabis (S. Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri translatio homiliarum XXXIX Origenis in evangelium Lucae, ad Paulam et Eustochium. Homilia XXII. De eo quod scriptum est: Omnis vallis implebitur, usque ad eum locum ubi ait: Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae. Cap. III. PL 26. 268 CD); Hom. 12, 12 in Jer. 13, 12–17 (Origenes Werke. Bd 3. 98<sup>16</sup> = SC 238. 40, §12<sup>3</sup>); Com. 13, 7 in Mt. (CPGS 1450. TLG 2042: 029 [lib. 10–11], 030 [lib. 12–17]. Origenes Werke. Bd 10. 197<sup>11</sup>); Fragm. in Ps. [Dub.] 18, 6 (Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata / Ed. J. B. PITRA. T. 2 (Parisii, 1884; repr. Farnborough, 1966); T. 3 (Venet., 1883). CPGS 1426/IV/5. TLG 2042/044); Schol. in Luc. (PG 17, 328<sup>9</sup>, 329<sup>33</sup>); Hom. 15, 1, 5 in Numer. (SC 442. 198).

<sup>13</sup> Sel. in Ps. e catenis [Dub.], PG 12, 1433<sup>23</sup>; 1561<sup>16</sup>; 1572<sup>47</sup> (CPGS 1426/IV/1. TLG 2042/058). Cf. Hom. 12, 12 in Jer. 13, 12–17 (Origenes Werke. Bd 3. 98<sup>14</sup> = SC 238. 42<sup>3</sup>).

<sup>14</sup> Hom. 5, 3 in Jer. 3, 22–4, 8 (Origenes Werke. Bd 3. 33 = SC 232. 288<sup>25</sup>).

это высокие благодатные и духовные дары (ср. Пс. 35, 7)<sup>15</sup> и добродетели<sup>16</sup>. В-четвертых, пророки и святые, обладающие этими дарами<sup>17</sup>, и даже любой верующий, отличающийся святостью жизни и глубокой разумной верой<sup>18</sup>, причем «горы» и «холмы» обозначают разную степень достигнутого совершенства<sup>19</sup>. Сам Христос преобразился на горе, дабы

<sup>15</sup> nunc autem ista visio, quae de «montibus» apparet et «collibus», gratiarum puto spiritualium altitudines potentiasque designet (Com. III, 11, 22 in Cant. Cant. GCS 8. 203<sup>26-27</sup> = SC 376. 608. CPGS 1433).

<sup>16</sup> Fr. 470 in Mt. 24, 16–19 in catenis. Origenes Werke. Bd XII/3/1. 195<sup>5</sup>.

<sup>17</sup> φωτεινὰ ὄρη οἱ ἄγιοι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ οἱ προφῆται Μωσῆς ὁ θεράπων οἱ ἀπόστολοι Ἰησοῦ Χριστοῦ. ταῦτα πάντα ὄρη ἐστὶ φωτεινὰ καὶ περὶ τούτων νομίζω λελέχθαι ἐν τοῖς Ψαλμοῖς οἱ θεμέλιοι αὐτοῦ ἐν τοῖς ὄρεσι τοῖς ἁγίοις [Hom. 12, 12 in Jer. 13, 12–17. Origenes Werke. Bd 3. 98<sup>114</sup> = SC 238. 40. Ср. перевод Иеронима: Date gloriam Domino Deo vestro antequam tenebrescat, et antequam offendant pedes vestri in montes tenebrosos (Jer. XIII, 16). Sunt alii montes tenebrosi, alii lucentes. Verumtamen quia utrique montes sunt magni, montes lucentes sunt angeli Dei et prophetae: Moses famulus ejus, apostoli Jesu Christi, de quibus arbitror dici: Fundamenta ejus in montibus sanctis (Ps. LXXXVI, 1). Montes tenebrosi sunt qui eriguntur adversus scientiam Dei (II Cor. X, 5). Zabulus mons tenebrosus est. Principes saeculi hujus qui destruuntur, montes sunt tenebrosi. Daemonium lunatici, mons erat et tenebrosus: mons erat de quo Salvator ait: Si dixeris monti huic (Mat. XVII, 19): de lunatico quippe daemonio sibi quaestio inciderat: et dicentibus discipulis: Non potuimus ejicere illud, respondit Salvator: Si habueritis fidem ut granum sinapis, dicetis monti isti, de quo quaesistis, de quo proposuistis: dicetis monti huic: Transmigre hinc, et transmigrabit, id est ab homine ad locum definitum sibi. Qui ergo offendunt, non offendunt super montes lucentes, sed super montes tenebrosos, si fuerint cum Zabulo, et angelis ejus montibus tenebrosis (S. Eusebii Hieronymi, Stridonensis presbyteri, translatio homiliarum Origenis in Jeremiam et Ezechielem, ad Vincentium presbyterum. Homilia nona De eo quod scriptum est: Omnis uter implebitur vino (Jerem. III, 12), usque ad illud: Et deducunt oculi vestri lacrymas, quia contritus est grex Domini (Jerem. XIII, 17). PL 25, 657C–658A); ἦκε ἐπὶ τὰ ὄρη τοὺς προφῆτας καὶ ἐπὶ τοὺς βουνούς τοὺς δικαίους [Hom. 16, 1 in Jer. 16, 16–17, 1. Origenes Werke. Bd 3. 133<sup>15</sup> = SC 238, 134<sup>52</sup>. В переводе Иеронима: veni ad montes, Prophetas; veni ad colles, justos (Homilia duodecima De eo quod scriptum est: Ecce ego mitto piscatores multos, dicit Dominus, etc. (Jerem. XVI, 16). PL 25, 677 BC); ὄρη δὲ ἅγια ἐφ' ὧν ταῦτα ἐπέφηρε τὰ θεμέλια οἱ τοῦ Σωτῆρος ἀπόστολοι (Fragm. in Ps. 86, 2); montes isti non sunt sancti montes illi, de quibus scriptum est: «fundamenta eius in montibus sanctis» (Hom. 15, 1, 5 in Num. Origenes Werke. Bd 7. 130<sup>25</sup> = SC 442. 198. CPGS 1418); Quod autem «sancti» quique «montes» appellantur, multis Scripturae locis invenies indicari... (Com. in Cant. Cant. III, 12, 6. Origenes Werke. Bd 8. 205<sup>9</sup> sq. = SC 376. 616. Cf.: 617. Note 2).

<sup>18</sup> Possible namque est omnem, qui plena fide credit in Deum, vel «montem» vel «collem» appellari, pro qualitate scilicet vitae et magnitudine intelligentiae (Com. III, 12, 10 in Cant. Cant. Origenes Werke. Bd 8. 206<sup>3-6</sup> = SC 376. 618).

<sup>19</sup> Si fueris «mons», «salit» in te sermo Dei; si non valueris esse «mons», sed fueris «collis» secundus a «monte», «transit super te» (Hom. II, 10 in Cant. Cant.

научить, что Его должно искать только в горах Закона и пророков<sup>20</sup>. Отсюда, в-пятых, горы — это и собрание святых, церковь<sup>21</sup>. В-шестых, «холмы» — ВЗ, а «горы» — НЗ<sup>22</sup>, по которым «скачет» Христос, либо, если говорить только про ВЗ, горы — Закон, а «холмы» — пророки<sup>23</sup>. В-седьмых, Сам Христос является «горой из гор»<sup>24</sup>. В-восьмых, «горы» во множественном числе могут указывать на Бога как «высокое прибежище»<sup>25</sup> и на Св. Троицу<sup>26</sup>.

Итак, центром «экзегетического круга» Оригена служит здесь ассоциация горной высоты с некоторым превосходством и далее с тем, кто (или что) этим превосходством обладает, при этом «радиусы» расходятся во всех направлениях, охватывая живых существ (бесов, человека, ангелов, Бога) и текст — Священное Писание. Если само Писание<sup>27</sup> и дает иногда некоторые основания для образов Оригена, то в Писании это, скорее, поэтические образы-сравнения («тропы»), которые при же-

SC 37 bis. 138<sup>13-15</sup>. CPG 1432. Рус. пер.: дорев. среди творений Иеронима и новый Н. Холмогоровой: Альфа и Омега 2 (5) (1995) 88).

<sup>20</sup> ut scias eum semper in «montibus» aut in «collibus» apparere, ut te doceat, ne usquam eum nisi in legis et prophetarum «montibus» quaeras (Com. in Cant. Cant. III, 12, 5. Origenes Werke. Bd 8. 205<sup>7-9</sup> = SC 376. 614).

<sup>21</sup> καὶ τάχα τοῦτο τὸ ὄρος, ἐνθα ἀναβὰς καθέζεται ὁ Ἰησοῦς, ἡ κοινοτέρως ἐστὶν ὀνομαζομένη ἐκκλησία... (Com. 11, 18 in Mt. 15, 29. Origenes Werke. Bd 10. 65<sup>13</sup> = SC 162. 372<sup>8</sup>).

<sup>22</sup> Possumus adhuc et «montes», in quibus «salire» Verbum Dei dicitur et quasi liberius effert, novum accipere testamentum, «colles» vero, de quibus quasi diu compressus et occultatus «exiliit», veteris testamenti sentire volumina (Com. III, 12, 7 in Cant. Cant. Origenes Werke. Bd 8. 205<sup>12-17</sup> = SC 376. 616). Cf.: ἐκ τοῦ ὄρους, τοῦ εὐαγγελικοῦ λόγου (Fr. 11<sup>15</sup> in Jer. 17, 24–27. Origenes Werke. Bd 3. 202<sup>25</sup>).

<sup>23</sup> Ἡ καὶ «ὄρη» τοὺς προφῆτας φησὶν ἀρτίους τῷ φρονήματι τῶν ἀληθινῶν θεωρητῶν. Οἶμαι δὲ καὶ τοὺς Ἀποστόλους ἐπεὶ κατὰ γενεὰν ἡ σοφία εἰς φυγὰς μεταβαίνει. «Ὁ ὄρη» δὲ ἐπεὶ ἀνισχύοντος ἡλίου πρῶτα καταλαμβάνονται «βουνούς» δὲ τοὺς ἐλαττον χωρήσαντας τὴν τοῦ πνεύματος ἐπιφάνειαν. Λέγοις δ' ἂν καὶ «ὄρη» τὰ ἐν νόμῳ νοήματα, «βουνούς» δὲ τὰ τῶν λοιπῶν προφητῶν. Ἡ καὶ ὁ θεωρήσας τὸν ἐν καινῇ διαθήκῃ λόγον βλέπει τὸν «ἐπὶ τὰ ὄρη πηδῶντα» «ἐπὶ» δὲ αὐτοῖς βουνούς διαλλόμενον τὸν ἐν τῷ παλαιῷ γράμματι (Com. in Cant. fragm. Origenes Werke. Bd 8. 201<sup>22</sup>).

<sup>24</sup> Salvator noster ...potest etiam «mons montium» appellari (Com. III, 12, 11 in Cant. Cant. Origenes Werke. Bd 8. P.206<sup>11-14</sup> = SC 376. 618). ἐστὶ δὲ τὸ ὄρος κύριος Ἰησοῦς (Hom. 13, 3 in Jer. 15, 5–7. Origenes Werke. Bd 3. 105<sup>23</sup> = SC 238. 62<sup>42</sup>. Cf.: Bd 3. 157<sup>6</sup>. Bd 10. 471<sup>79</sup>).

<sup>25</sup> Fr. 470 in Mt. 24, 16–19 in catenis. Origenes Werke. Bd XII/3/1. 195<sup>4</sup>.

<sup>26</sup> Ego puto quod scientiam Trinitatis «montes excelsos» appellaverit... (Com. in Cant. Cant. III, 13, 42. Origenes Werke. Bd 8. 214<sup>20</sup> = SC 376. 646).

<sup>27</sup> Обычно в пророческих книгах Ветхого Завета (например, в Псалтири выражение «праведность твоя словно горы Божии», и т. п.). Ср. далее толкования Ефрема Сириня.

лании можно «уложить» в шкалу «школьных» литературоведческих терминов, тогда как у Оригена аллегории переносятся на *все* Священное Писание<sup>28</sup> и приобретают устойчивость, самостоятельность и «системность», явно переходящую границы поэзии. «Механика» переноса очевидна: поэтический образ «накладывается» на заранее определенную «космологическую» и «экзегетическую» схему (мир — Писание), откуда следуют интерпретации, никак не вытекающие ни из самого образа, ни из интерпретируемых текстов<sup>29</sup>.

Наибольшее затруднение в предложенной Оригеном системе образов вызывает, наверное, совмещение противоположных значений. Теоретически переход по вертикали от одного направления к другому понятен<sup>30</sup>, однако «физическая гора» имеет лишь одну направленность, и возникает вопрос, насколько перенос понятия по ассоциации (вверх—вниз), свойственный языческим мифологиям<sup>31</sup>, уместен при толковании Священного Писания. По-видимому, для Оригена важно не только направление движения (вверх, то есть к Богу), но и его «моральная мотивация» (согласие или восстание)<sup>32</sup>. Последняя же оказывается значимой, если вместо «физической горы» мыслится какое-то живое существо. Но раз, по мнению Оригена, *все* Священное Писание имеет переносный (в данном случае «моральный») смысл всегда, а буквальный — далеко

<sup>28</sup> Не только пророческие, но и исторические книги; как Ветхий, так и Новый Завет.

<sup>29</sup> У затронутой проблемы есть и «оборотная сторона медали». В настоящей статье мы рассматриваем множество значений одного образа Писания, но можно было бы избрать и другой путь — сколькими образами выражается, по мнению интерпретаторов, одно и то же понятие. Например, Ориген в начале комментария к Иоанну специально перечисляет все эпитеты Христа, названные самим Спасителем (жизнь, дверь, пастырь и т.д.), хотя, конечно, ни Божественные имена, ни притчи не могут быть приравнены к аллегориям. Вероятно, эти две стороны взаимосвязаны, но данная тема заслуживает специального исследования.

<sup>30</sup> Впоследствии у Августина, находившегося под сильным влиянием оригеновской экзегезы, такой же переход будет совершен при толковании «псалмов восхождения» (см. сводку в предисловии С. Степанцова к переводу толкования Августина на 125 псалом: *Альфа и Омега* (1997) 2 (13) 56).

<sup>31</sup> В языческой мифологии направления вверх—вниз соединяются в одной мировой оси, образами которой являются мировое древо или его коррелят — гора (см., например: В. Н. Топоров, *Гора // Мифы народов мира. Энциклопедия*. Т. I (М., 1991) 311–315). Такой же принцип использован в герметической философии (второй пункт «Изумрудной скрижали»: то, что внизу, то и вверху, и наоборот) и составляет основу всех средневековых и современных эзотерических культов.

<sup>32</sup> М. Borret в примеч. в SC 376 (616–617. Note 1) замечает, что своеобразие толкований Оригена заключается не в «естественном символизме» горных высот, свойственном всем языкам, но в символизме «историческом» и «духовном».

не всюду, то аллегория «гора — живое существо», для которой, вроде бы, Писание дает некоторые основания в поэтике пророческих книг, становится вполне закономерной.

Тем не менее хотелось бы, помимо этих отвлеченных рассуждений, присмотреться к оригеновской аллессии горы поближе. И здесь необходимо снова обратиться к раннему комментарию на Евангелие от Иоанна как ключу к последующим интерпретациям. Это толкование строилось во многом как опровержение гностической экзегезы четвертого Евангелия. При внимательном чтении можно заметить, что Ориген часто опровергает то или иное толкование Гераклеона, но никогда сам аллегорический принцип. В том месте, которое я процитирую, Ориген не соглашается с конкретной гностической интерпретацией без всякой аргументации. Я имею в виду пассаж из кн. 13, гл. 16, § 95, где речь идет об экзегезе Ин. 4, 21. Ориген пишет, что Гераклеон «замудил» свое прежнее убедительное толкование словами, что «гора» (в контексте Евангелия — Гаризим) обозначает диавола (или его материальный мир как пустынную гору с дикими животными) в отличие от Иерусалима, символизирующего демиурга<sup>33</sup>. Современный исследователь замечает, что интерпретация Гераклеона является «деисторизацией», ибо гностик опускает местоимение «эта гора», придавая ей обобщенный смысл<sup>34</sup>. Казалось бы, что могло быть легче для Оригена опровергнуть такую гностическую интерпретацию? Тем не менее Ориген оставляет именно эту интерпретацию без какого-либо рассмотрения, ограничиваясь общими словами. Почему? Ответ представляется мне очевидным: потому, что александрийский дидакал использует точно такие же интерпретации (только без дуалистического контекста) в своих собственных толкованиях, доказать обоснованность коих столь же трудно, как и в случае с Гераклеоном<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> ...τότε ἐπεθόλωσεν τὸ μὴ ἀπίθανον παρατήρημα, εἰπὼν ὅρος μὲν τὸν διάβολον λέγεσθαι ἢ τὸν κόσμον αὐτοῦ, ἐπεὶ μέρους ἐν ὃν διάβολος ὅλης τῆς γῆς, φησὶν, ἦν, ὃ δὲ κόσμος τὸ σὺμπαν τῆς κακίας ὅρος, ἔρημον οἰκητήριον θηρίων, ὃ προσεκύουν πάντες οἱ πρὸ νόμου καὶ οἱ ἔθνη· Ἱεροσόλυμα δὲ τὴν κτίσιν ἢ τὸν κτίστην, ὃ προσεκύουν οἱ Ἰουδαῖοι (SC 222. 80, 82).

<sup>34</sup> J.-M. Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène, commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains* (Fribourg Suisse, 1985) (Paradosis 28) 42–43 (в примеч. 108 указана литература об этой же теме у гностика Валентина; ср. ниже в нашей статье примеч. 337 об опровержении Иоанном Дамаскиным похожей манихейской мифологии).

<sup>35</sup> В этом мнении мы не одиноки. Уже написав эти строки, я обнаружил в книге известного специалиста в области раннехристианской литературы кардинала Ж. Даниэлю в специальном (и довольно большом) разделе о влиянии гностических интерпретаций на Оригена следующие слова: «Nous sommes ici au point de jonction de l'exégèse et de la systématique, au point où l'exégèse d'Origène n'est plus exégèse d'Eglise, mais découverte de son propre système dans l'écriture».

Итак, обращение к раннему экзегетическому сочинению Оригена позволяет сделать два важных вывода. Во-первых, спор Оригена и Гераклеона идет на уровне догматики и конкретных интерпретаций, но не экзегетических (аллегорических) принципов, одинаковых у обеих враждующих сторон. Во-вторых, возможность влияния гностических толкований на аллегории Оригена оказывается более вероятной, чем это можно было бы предположить. Не здесь ли, в частности, следует искать объяснения столь диаметрально противоположных толкований образа горы?

\*\*\*

В предшествующей Оригену греческой литературе аллегорическое толкование «гор» можно найти лишь с определенными усилиями. Что касается дохристианской ветхозаветной экзегезы, то у Филона Александрийского нет подобных интерпретаций. По мнению О. Rousseau<sup>36</sup>, толкование Оригена развивает, быть может, интерпретацию св. Ипполита Римского, пишущего о Христе, «скачущем» с неба в тело Девы, оттуда — на древо Креста, затем в преисподнюю, после Воскресения — снова на землю<sup>37</sup>, — однако сходство между интерпретациями Оригена и Ипполита все же минимальное. Можно указать еще на аллегорические толкования гор у Ермы (Под. 17), где горы означают народы (такой же образ встречается у позднейших авторов), и в Евангелии Варфоломея, в котором Мария говорит апостолам, просящим Ее молить, что они явятся горами и потому им следует молиться<sup>38</sup>. Следует отметить отсутствие аллегорических интерпретаций гор у Климента Александрийско-

c'est-à-dire qu'ici il tombe sous le coup des condamnations d'Irénée et des siennes propres, quand il blâme l'exégète qui expose ses idées personnelles et non celles de l'Eglise. Exégèse qui n'est pas gnostique au sens où la gnose est un système défini, mais qui est gnostique par la méthode» (J. DANIELOU, Pères de l'Eglise au III<sup>e</sup> siècle. Origène [Paris], repr. 1986 [1958]) 206–207). Хотя эта старая монография Ж. Даниэлю (как, впрочем, и другие его труды) до сих пор не перестает вызывать споры среди специалистов, обоснованность многих его выводов вряд ли может ставиться под сомнение.

<sup>36</sup> SC 37bis (Paris, 1966) 138, n. 1.

<sup>37</sup> Τι τὸ πῆδημα: τοῦ λόγου τὸ ταχύ. Ἐπὶ δὲ ἀπὸ μὲν τοῦ οὐρανοῦ εἰς μέτρον παρβενούσῃ ἀπὸ μήτρας εἰς τὸν κόσμον ἀπὸ τοῦ κόσμου ἐπὶ τὸ ξύλον ἀπὸ τοῦ ξύλου εἰς τὸν ἔδην ἀπὸ τοῦ ἔδου ἀνείσι πάλιν εἰς γῆν ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανοῦς ἀπ' οὐρανοῦ πάλιν ἐπὶ τὴν γῆν ἀλλὰ τότε μὲν σῶσαι νῦν δὲ κρίναι τὸν κόσμον (In Canticum canticorum paraphrasis, 21, 2: Une paraphrase grecque résumée du commentaire d'Hippolyte sur le Cantique des cantiques / Ed. M. RICHARD // Mus 77 (1964) 140–154. CPG 1871. TLG 2115/049).

<sup>38</sup> ἡ δὲ λέγει αὐτοῖς: Ὑμεῖς ἐστε ἀστέρες λάμποντες καθὼς εἶπεν ὁ προφήτης: «ἦρα τοὺς ὀφθαλμούς μου εἰς τὰ ὄρη ὅθεν ἔξει ἡ βοήθειά μου» ὑμεῖς οὖν ἐστε τὰ ὄρη καὶ ὑμεῖς δεῖ εὐχασθαι (Evangelium Bartholomaei 2, 9: Die apokryphen Fragen des Bartholomaeus / Ed. N. BONWETSCH // Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Kl. (1897) 9–29. TLG 1366/001).

го; правда, до нас дошли только отрывки экзегетических сочинений этого автора, а затрагивать экзегетику в произведениях другого рода у него не было особой необходимости.

\*\*\*

Обратимся теперь к последующей византийской литературе, и прежде всего — к ее «золотому периоду» IV–V веков.

Все толкования Оригена удержались в александрийской экзегетической школе и у каппадокийцев. Так, интерпретация гор как добродетелей встречается у свв. Афанасия Александрийского<sup>39</sup> и Григория Нисского<sup>40</sup>, как «возвышенных мыслей» у (Пс.—?) Василия Великого<sup>41</sup>, пророков по причине их знания и премудрости и возвышенной «практической жизни» у Дидима Александрийского<sup>42</sup>, как Моисея и пророков у Афанасия<sup>43</sup> и Дидима<sup>44</sup>, апостолов у Маркелла Анкирского<sup>45</sup>; как ангельских сил у Евсевия Кесарийского<sup>46</sup>, Афанасия<sup>47</sup> и Дидима<sup>48</sup>, вра-

<sup>39</sup> Exp. in Ps. PG 27, 93<sup>4</sup>, 581<sup>26</sup> (CPGS 2140. TLG 2035/061).

<sup>40</sup> Contra Eunom. 3, 1, 56 // Gregorii Nysseni opera / Ed. W. JAEGER. Vol. 1.1; 2.2 (Leiden, 1960) (CPGS 3135. TLG 2017/030).

<sup>41</sup> Τὰ γὰρ ὑψηλὰ καὶ διηρημένα φρονήματα καὶ ὑπερανестηκότα τῶν γῆινων εἰκότως ὄρη προσγορεῖται (Enarratio in prophetam Isaiam [Dub.] 2, 66 / Ed. P. TREVISAN // San Basilio. Commento al profeta Isaia. Vol. 1 (Turin, 1939). CGPS 2911. TLG 2040/009).

<sup>42</sup> Com. Zach. (CPGS 2549. TLG 2102/010) // Didyme l'Aveugle sur Zacharie / Ed. L. DOUTRELEAU Vol. 1–3 (SC 83–85). Paris, 1962. 5, 57 (SC 85, 1000).

<sup>43</sup> Ὅρη οἱ προφῆται· ὁ Μωϋσῆς καὶ οἱ καθ' ἑξῆς (Schol. in Job, p. 22<sup>32</sup>, e cod. Vat. Pii II // Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi / Ed. J. B. PITRA. 5 (Paris, 1888); cf. 23<sup>12</sup>. CPG 2141/2. TLG 2035/116).

<sup>44</sup> Διδύμου. Οἷδα καὶ ἄλλα ὄρη, Μωϋσεῖα καὶ τοὺς προφῆτας (Com. in Job in catenis, PG 39, 1141<sup>53</sup>. CGPS 2553. TLG 2102/014). ἐν ὅψει ἐστίν, ὃ δηλοῦται ἐν τῷ «Ἰδοὺ οὗτος ἔχει πηδῶν ἐπὶ τὰ ὄρη», τοὺς προφῆτας καὶ Μωϋσεῖα καὶ τὰς ἀοράτους δυνάμεις (In Genesim 8, 4 // Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse / Ed. P. NAUTIN, L. DOUTRELEAU, Vol. 1–2 [(Paris, 1:1976; 2:1978) (SC 233, 244)]. Cod. p. 195<sup>8</sup> [SC 244, 124]. CGPS 2546/1. TLG 2102/041).

<sup>45</sup> ὄρη καὶ βουνούς τοὺς ἀποστόλους καὶ τοὺς τῶν ἀποστόλων διαδόχους λέγει ἵνα παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους τὴν κατ' αὐτοὺς δικαίαν πολιτείαν παροιμιωδῶς (Fr. 27: Eusebius Werke / Ed. E. KLOSTERMANN, G. C. HANSEN. Bd 4 [(Berlin, 1972) (GCS 14)]. CPG 2800. TLG 2041/001. Cf.: Eus. De eccl. theol. [Werke, Bd 4. CPG 3478. TLG 2018/009] 3, 3, 27).

<sup>46</sup> De Eccl. theol. 3, 3, 38, cf. Com. Is. [Werke, Bd 9. CGPS 3468. TLG 2018/019] 2, 7; Com. in Ps. 89, PG 23, 1128<sup>42</sup> (CPGS 3467. TLG 2018/034).

<sup>47</sup> Exp. in Ps. PG 27, 324<sup>29</sup>; 420<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> καὶ εἰ μὲν ὄρη καὶ βουνοὶ ἀρχάγγελοι καὶ ἄγγελοι τυγχάνουσι... (Fragmenta in Psalmos e commentario altero // Psalmenkommentare aus der Ketenenüberlieferung / Ed. E. MÖHLENBERG. Vol. 1–2 [(Berlin, 1:1975; 2:1977) (PTS 15–16)], № 750. CGPS 2551. TLG 2102/021). Cf.: «τὰ ὄρη καὶ οἱ βουνοὶ» οἱ ἄγγελοι καὶ οἱ δίκαιοι... (In Genesim 12, 6. SC 244. 152, codicis 215<sup>23</sup>).



жеских сил у Афанасия<sup>49</sup>, св. Василия Великого<sup>50</sup> и Григория Нисского<sup>51</sup>, гордых или князей века сего у Василия Великого<sup>52</sup>; надмения против знания Божия у Дидима<sup>53</sup>; наконец, Церкви (с множеством душ) у Афанасия<sup>54</sup>. К этой же линии примыкает и Аполлинарий Лаодикийский<sup>55</sup>. У Евагрия Понтийского почти нет толкований «горных образов»<sup>56</sup>, зато отождествление гор со святыми трактуется как нечто обычное для Священного Писания<sup>57</sup>. Можно было бы привести и другие примеры, но и уже указанных, полагаю, вполне достаточно.

Несмотря на указанные выше многочисленные и красноречивые примеры, самым верным последователем Оригена все же оказывается, наверное, св. Кирилл Александрийский. Согласно святителю, горы — это высокие догматы<sup>58</sup>, высота боговедения<sup>59</sup>, а также добродетели и все,

<sup>49</sup> Exp. in Ps. PG 27, 213<sup>49</sup>, 216<sup>1</sup>, 284<sup>48</sup>.

<sup>50</sup> In Is. 2, 92.

<sup>51</sup> Hom. in Cant. 15 // Gregorii Nysseni opera / Ed. H. LANGERBECK. Vol. 6 (Leiden, 1960) 142<sup>8</sup> (CPGS 3158. TLG 2017/032).

<sup>52</sup> Hom. in Ps. PG 29, 421<sup>3-15</sup>.

<sup>53</sup> Com. in Zach. 1, 409 («медные горы». SC 83, 408).

<sup>54</sup> Exp. in Ps. PG 27, 297<sup>12</sup>.

<sup>55</sup> «Ὁρὴ λέγει ἐνταῦθα τὰς ἀοράτους καὶ οὐρανίους δυνάμεις (Fr. 252 in Ps. 120, 1–2 in catenis, Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung / Ed. E. MÜHLENBERG. Vol. 1 (Berlin, 1975) [PTS 15]. CPGS 3681/a. TLG 2074/041).

<sup>56</sup> G. BUNGE в статье «La montagne intelligible» (Studia Monastica 42. 2000. 7–26) находит у Евагрия следующие значения горы: гора (вообще) является символом познания Христа и духовного созерцания (Ibid. 9), а гора Сион (в частности) — символом Бога-Отца или созерцающего ума (Ibid. 10). О связи этих интерпретаций с оригеновской традицией автор исследования ничего не говорит.

<sup>57</sup> ἔθος δὲ τῇ γραφῇ τοὺς ἁγίους ὄρη καλεῖν (Evagr. Exp. in Prov. Sal. / Ed. C. TISCHENDORF, Notitia editionis codicis biblicorum Sinaitici (Leipzig, 1860) 117<sup>24</sup>. TLG 4110/028 = Scholia in Prov. e catenis // Evagre le Pontique. Scholies aux Proverbes / Ed. P. GENIN (Paris, 1987) [SC 340] Schol. 341<sup>6</sup>. 430. CPGS 2456. TLG 4110/030). Та же интерпретация, как указано в SC 340, p. 431, 433, в Schol. in Luc. 15, 7 (Vat. 754, f. 285r).

<sup>58</sup> τὸ γὰρ ὑψηλὸν τε καὶ ὑπέρτονον τῶν περὶ αὐτῆς δογμάτων διὰ τοῦ ὅρους σημαίνεται... (Com. in Joannem / Ed. P. E. PUSEY. Vol. 1–3 (Oxford, 1872; repr. Bruxelles, 1965) Vol. 1. 380<sup>22</sup>. CPGS 5208. TLG 4090/002. Рус. пер. М. Д. МУРЕТОВА: TCO. 66–68 (Серг. Посад, 1906–1913)). Значительная часть творений св. Кирилла Александрийского переведена на русский язык до революции (в последнее время начато переиздание переводов издательством «Паломник»).

<sup>59</sup> De ador. et cultu, PG 68, 384<sup>334</sup>. (CPG 5200. TLG 4090/096. Рус. пер.: TCO 47, 49, 51 (М., 1880–1884) [Т. 51. 1906]. Перенд. в одном томе: Творения св. Кирилла еп. Александрийского. Кн. 1. О поклонении и служении в духе и истине (М., 2000)); Glaph. in Pentat., PG 69, 508<sup>13</sup> (CPGS 5201. TLG 4090/097. Рус. пер.: TCO 53. 1886; 54. 1887).

ими обладающие<sup>59</sup>, то есть разумные Божии<sup>60</sup> или ангельские<sup>61</sup> силы, пророки, добродетельные люди<sup>62</sup>, святые<sup>63</sup>, евангелисты<sup>64</sup>, апостолы и служители церкви<sup>65</sup>, даже сами церкви (или церкви, небесный Иерусалим), владеющие возвышенными догматами<sup>66</sup> (впрочем, тенистая и заросшая гора обозначает синагогу<sup>67</sup>, а тучная — Израиль<sup>68</sup>); «гора Гос-

<sup>59</sup> καὶ ὄρη μὲν νοηθεῖν ἂν οἱ πρὸς ὕψος ἀρετῆς ἡρμένοι, καὶ τοῖς αὐχμήσιν τῆς ἐναρέτου ζωῆς τὸ τῶν ἄλλων ὑπερφέροντες μέτρον, οἱ περίοπτοι καὶ περιφανεῖς, ὅποιοι ἦσαν οἱ μαθηταί, καὶ πρὸ γε τῶν ἄλλων ὁ Βαπτιστής... (Commentarius in xii prophetas minores / Ed. P. E. PUSEY. Vol. 1–2 (Oxford, 1868 repr. Bruxelles, 1965) Vol. 1. 361. CPGS 5204. TLG 4090/001. Рус. пер. [?]: TCO 63 (1898); 64 (1901)).

<sup>60</sup> Exp. in Psalm. PG 69, 917<sup>25</sup> (CPGS 5202. TLG 4090/100): οὐρανοὺς μὲν λέγοντες τοὺς ἐν οὐρανοῖς ἀγγέλους, νεφέλας δὲ τοὺς προφῆτας, ὄρη δὲ Θεοῦ λογικάς καὶ ὑψηλὰς δυνάμεις, ἢ τοὺς ἡρμένους ὕψος κατ' ἀρετὴν ἀνθρώπους.

<sup>61</sup> Ὅρη καὶ βουνοὺς ἐνταῦθα ἀγγελικὰς δυνάμεις φησὶν... (Exp. in Psalm. PG 69, 1180<sup>33</sup>). «Τὰ ὄρη ἀγαλλιᾶσονται». Ὅρη φησὶν οὐ ταῦτα τὰ αἰσθητὰ καὶ ὁρώμενα, ἀλλὰ τὰς νοερὰς καὶ ὑψηλὰς δυνάμεις, ἥτοι τοὺς τὸν θεῖον θρόνον περιεστώτας ἀγγέλους. Ὑψηλαὶ γοῶν εἰσιν αἱ ἀρεταί (Ibid., 1256<sup>29</sup>). Ὅρη φησὶν ἐν τούτοις τάχα που τὰς ἄνω τε καὶ ἐν οὐρανῷ δυνάμεις, αἱ δὲ καὶ τετάχεται παρὰ Θεοῦ πρὸς ἐπουρουσίαν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς (Com. in Isaiam, PG 70, 1236<sup>45</sup>. CPGS 5203. TLG 4090/103. Рус. пер.: TCO 55–57 (1887–1890)).

<sup>62</sup> ἔχνος ἰέναι τῆς ἐκείνων ἀγωγῆς. Ὅρη δὲ ἁγία φαμεν εἶναι τοὺς ἁγίους προφῆτας καὶ δικαίους... Ὅρη δὲ εἶναι φαμεν τὰς ἀρετὰς, οὐδὲν ἐχούσας χαμαιριφές... (Exp. in Psalm. PG 69, 789<sup>40-41</sup>).

<sup>63</sup> «Ὑπολοφῆσαντος δὲ τοῦ κατακλυσμοῦ, κεκάθικεν ἡ κιβωτὸς ἐπὶ τὰ ὄρη Ἀραράτ», ἀ διερμηνεύεται μαρτυρία καταβάσεως. Ὑψηλοὶ γὰρ ὥσπερ καὶ οἰονεῖ πως ἐν ὄρεσι διὰ τὸ τῆς εὐαγγελικῆς πολιτείας ὑπερανεστηκός, οἱ ἐν Χριστῷ διὰ πίστεως... (Glaph. in Pentat. PG 69, 72<sup>34a</sup>). Ὅρη γὰρ αἰώνια τε καὶ μονιμώτατα, καὶ μέντοι καὶ θίνας αἰώνιους, τοὺς ἁγίους φησὶ, διὰ τοῦ τὸ ἡρθαι τῆς γῆς, καὶ φρονεῖν μὲν οὐδὲν τῶν κατεβῆμμένων, ζητεῖν δὲ τὰ ἄνω, καὶ εἰς τὰ τῶν ἀρετῶν ὑψώματα εὐ μάλα διέττειν (Ibid., col. 380<sup>51-52</sup>).

<sup>64</sup> ὄρη τοὺς ἁγίους εὐαγγελιστὰς φησὶ καὶ ἀποστόλους, καὶ τοὺς ἄλλους δὲ ἅπαντας, οἱ μετ' ἐκείνους γεγόνασι τῶν ἁγίων Ἐκκλησιῶν ἐπιμεληταί, καὶ τῶν θείων μυστηρίων ἱεουργοί, οἱ φρονοῦσι μὲν τῶν ἐπιγείων οὐδὲν, ὕψος δὲ ὥσπερ ἡρμένοι (Com. in Isaiam, PG 70, 685<sup>10</sup>).

<sup>65</sup> ὄρη γὰρ ἀνεδείχθη λοιπὸν τὰ αἰώνια, τούτεστιν, οἱ τῆς νέας διαθήκης κλήρικες τε καὶ διάκονοι, οἱ τὸ Χριστοῦ λαλοῦντες μυστήριον, οἱ διαβόητοι καὶ διαφανέστατοι, καὶ τοῖς τῆς ἀρετῆς ὑψώμασι διαπρέποντες (Com. in proph. minores. Vol. 1. 637).

<sup>66</sup> σταλάζει δὲ καὶ τὰ ὄρη γλυκασμόν. ὄρη μὲν οὖν, ὡς ἔοικεν, ἐνθάδε φησὶ τὰς ἐκκλησίας Χριστοῦ, διὰ τοῦ τὸ ἐπηρμένον τῶν ἐν αὐταῖς δογμάτων, καὶ τῆς εἰς Θεὸν εὐσεβείας τὸ ὑπερπερὲς, καὶ ὅτι τὰ μὲν ὄρη διαφόροις κομῶντα φαίνονται φυτοῖς, αἱ δὲ ἐκκλησίαι Χριστοῦ μυρίας τε ὅσας ἁγίων ἔχουσι κεφαλὰς, κέδρους τε καὶ ἔξωλοι ἐν ἴσῳ τοῖς εὐμνηστῆταις, αἱ ταῖς τῶν νοητῶν ὑδάτων παρίδρυνται διεξόδους (Com. in proph. minores. Vol. 1. 544. Cf. 555<sup>20</sup>, 657<sup>12</sup>, 658<sup>4</sup>, 659<sup>15</sup>, 661<sup>10</sup>; Vol. 2. 113<sup>21-22</sup>, 231<sup>19</sup>). Ὅρη οὖν νοοῦμεν τὰς Ἐκκλησίας, ἥτοι τοὺς ἐν αὐταῖς (Exp. in Psalm. PG 69, 1212<sup>3</sup>). Cf.: Glaph. in Pentat., PG 69, 513<sup>45-47</sup>, 516<sup>7-8</sup> (гора — небо или церковь первородных); Com. in Isaiam, PG 70, 325<sup>24</sup>, 449<sup>26-32</sup>, 565<sup>19</sup>, 592<sup>55</sup>, 612<sup>35</sup>, 1248<sup>28</sup>, 1396<sup>4</sup>, 1412<sup>15</sup>.

<sup>67</sup> Com. in proph. minores. Vol. 2. 127<sup>26-27</sup>. В другом месте тучная гора Кармил обозначает все-таки церковь (Com. in Isaiam, PG 70, 725<sup>19</sup>).

<sup>68</sup> Com. in Isaiam, PG 70, 613<sup>35</sup>.



подня» — это умопостигаемое небо<sup>69</sup>; наконец, предведение Бога<sup>70</sup> и Сам Бог и Отец<sup>71</sup>. Но поскольку горы могут сотрясаться, то они символизируют сатану<sup>72</sup> и нечистых духов<sup>73</sup> — гордых демонов<sup>74</sup>, отпавших от своего прежнего высокого достоинства<sup>75</sup>, а также израильских учителей и подвластные им народы<sup>76</sup>, весь израильский народ<sup>77</sup>, надменных людей и язычников<sup>78</sup>, просто власть — неважно, ассирийскую или римскую<sup>79</sup>. Кирилл не затрудняется даже одновременно предлагать эти взаимоисключающие толкования в «хорошем» и «плохом» смыслах<sup>80</sup>. Только в сравнительно немногих местах Кирилл предлагает «этимологические» или «географические» толкования гор, причем последние по-

<sup>69</sup> *Com. in Joannem*. Vol. 1. 425<sup>18-21</sup>. Cf.: *Ibid.* 430<sup>11-12</sup>; *De ador. et cultu*, PG 68, 177<sup>6</sup>.

<sup>70</sup> *Com. in Joannem*. Vol. 1. 407<sup>6</sup>.

<sup>71</sup> *Ibid.* 336<sup>24-25</sup>.

<sup>72</sup> *Ibid.* 138<sup>18-19</sup>.

<sup>73</sup> ἔθνη δὲ καὶ ὄρη φησὶ τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα, καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς ὑψηλοὺς τε καὶ ἐπηρμένους καὶ ὄρων δίκην τῶν ἄλλων ἀνεστηκότας... (*Com. in proph. minores*. Vol. 2. 138). Ὅρη δὲ φησὶν ἐν τούτοις, οὐχὶ δὴ πᾶν τὸ αἰσθητὸν, δυνάμεις δὲ μᾶλλον τὰς πονηρὰς, διὰ πολλὴν ἄγαν ὑπεροφίαν, ὄρεσι τοῖς ὑψηλοτάτοις εὐ μάλα παρεικασμένας (*Com. in Isaiam*, PG 70, 1397<sup>11</sup>).

<sup>74</sup> ὄρεσι γὰρ τὰς ὑψηλὰς καὶ ὑπερφάνους παρεικάζει δυνάμεις, πονηρὰς δηλονότι (*Com. in Lucam [in catenis]*. PG 72. 633<sup>52</sup>. TLG 4090/108 = *Hom.* 44 in *Lc.* 8, 26-36 // *Lukas-Kommentare aus der Griechischen Kirche aus Katenenhandschriften / Gesammelt und hrsg. v. J. Reuss* (Berlin, 1984) [TU 130], fr. C I 60<sup>22</sup>. 84. TLG 4090/030. CPGS 5207/3. Cf. *ibid.* fr. C II 11 in *Lc.* 3,5. 228).

<sup>75</sup> ὄρη δὲ σαλευόμενα οἱ τῆς καθ' ἡμῶν ἀρχῆς ἐξωσθέντες δαίμονες... (*Com. in proph. minores*. Vol. 1. 607, cf. 606).

<sup>76</sup> εἰ δὲ δὴ βούλοιτο τις ὕψη τε καὶ ὄρη καὶ κοιλάδας τοὺς τῶν Ἰουδαίων νοῆσαι καθηγγητάς, καὶ μέντοι καὶ δῆμους τοὺς ὑπ' αὐτοῖς (*Ibid.*, 607, cf. 637<sup>5</sup>).

<sup>77</sup> ὄρος δὲ καὶ βουνὸς τανειωθεὶς ἐστὶν ὁ τῶν Ἰουδαίων ὑψηλόφρων λαός (*Fr. C II 10 in Lc.* 3, 5 in *catenis* // TU 130. 228).

<sup>78</sup> Ὅρη δὲ φησὶ τοὺς τῶν ἐν κόσμῳ τάχα πονηρῶν, καὶ ἐπὶ κενοῖς δοξαρίοις [al. cod. ἐπὶ δόξῃ κενῇ] φρονούντας μέγα (*Exp. in Psalm.* PG 69, 1048<sup>31</sup>). Καὶ ὄρη μὲν καλεῖ τὴν τῶν ὁμῶν ἐθνῶν ἰσχύν... (*Ibid.*, 1200<sup>12</sup>).

<sup>79</sup> Καὶ ποῖά φησιν ἐν τούτοις ὄρη; ἡ δηλονότι τὰς Ῥωμαίων ἀρχάς, διὰ τοι τὸ ἐν δόξῃ περιφανεῖ, καὶ τὸ ἐν ἀξιώμασιν ἐπηρμένον; (*Com. in Isaiam*, PG 70, 165<sup>30</sup>). Ὅρη δὲ φησὶ τὰ παρωξυμένα τοὺς τῶν Ἀσσυρίων βασιλέας ὑπέροπτοι γὰρ καὶ ἀλαζόνες, καὶ ὑψηλοὶ τὰς φρένας γεγόνασιν (*Ibid.*, col. 257<sup>55</sup>).

<sup>80</sup> ...ὄρη, καὶ βουνοί. Καὶ τίνες ἂν εἴεν οἱ τοιοῦτε πάλιν; Πρῶτον μὲν αἱ πονηραὶ τε καὶ ἀντικείμεναι δυνάμεις... Εἴτα παρεικάζειν ἔοικεν ὄρεσι καὶ βουνοῖς τοὺς ὑψηλὰ φρονεῖν εἰωθότας, καὶ ὑπέρογκον ἔχοντας φρόνημα, ὑψοῦ τε ἡρμένους, καὶ ἐν δυναστείαις ὄντας κοσμικαῖς, καὶ τοῖς ἀγίοις μυσταγωγοῖς, κατεξανιστάντες ἑαυτοὺς, καὶ δίκην ὄρων ἡ βουνῶν ὑπαντῶν εἰωθότας, ὡς δυσχερεστάτην αὐτοῖς ἀποφαίνειν τὴν ὁδὸν, τὴν ἐπὶ γε, φημί, τῷ χρόνῳ πληροῦν τῆς ἀποστολῆς τὸν δρόμον (*Com. in Isaiam*, PG 70. 837<sup>37-38</sup>).

рой имеют слабый аллегорический оттенок<sup>81</sup>, а иногда сопровождаются параллельным иносказанием<sup>82</sup>. Таким образом, по сравнению с Оригеном Кирилл лишь незначительно сужает сферу образов (например, он не относит горы к Троице) и чуть-чуть расширяет ее в сторону буквального толкования за счет введения географических объяснений<sup>83</sup>. В целом же Кирилл наиболее последовательно проводит оригеновскую экзегетическую линию. Тем не менее ради справедливости следует сказать, что аллегоризмом отмечены в основном толкования на Ветхий Завет, хотя М. Симонетти уверяет<sup>84</sup>, что под влиянием антиохийской критики Кирилл ввел много буквальных толкований. К сожалению, от новозаветной экзегезы св. Кирилла полностью дошел только Комментарий на Иоанна. В последнем аллегоризм в самом деле сильно ограничен, при этом часть переносных объяснений вводится при помощи союзов как простое сравнение, а толкования горы в «низком» смысле отсутствуют (одно или два исключения я нашел лишь в Комментариях на Луку, дошедших в катенах). Таким образом, параллельно уточнению своих богословских позиций в споре с антиохийцами Кирилл постепенно отступал и от аллегоризма, но только при толковании Нового Завета.

\*\*\*

Помимо александрийской школы, «горные» интерпретации Оригена оказали большое влияние и на западную патристику<sup>85</sup>, которая выступила здесь, как мы увидим, эпигоном александрийского дидакала.

<sup>81</sup> Например, «медные горы» толкуются как две части света (ὄρη δὲ οἶμαι λέγεσθαι χαλκὰ τὰ δύο τῆς οἰκουμένης τμήματα. τέμνουσι γάρ τινες εἰς Εὐρώπην τε καὶ Ἀσίαν τὴν σύμπασαν γῆν. — *Com. in proph. min.* Vol. 2. P. 357<sup>20</sup>). Другие объяснения предложены у Дидима и Олимпиодора, а также в схолиях (C. STEEL, *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium* / Ed. C. LAGA. Vol. 1-2 (Turnhout, 1980; 1990) (CChr. Series Graeca 7; 22) Vol. 2, sect. 63, par. 15, lin. 69. CPGS 7688. TLG 5052/001) к Максиму Исповеднику (Πρόνοιαν καὶ κρίσιν σάρκωσιν τε καὶ πάθος ὄρη χαλκὰ νερόνεν, ἐξ ὧν ἡ τῶν Εὐαγγελίων ἐκβαίνει τετράς).

<sup>82</sup> Διὰ τούτων τὸν πάντα κόσμον τῆς οἰκουμένης [σημαίνει] ἔξοδον μὲν τὴν ἀνατολήν, ἀφ' ἧς ὁ ἥλιος ἔξεισι· δυσμὸν δὲ τὴν ἐσπερίαν· ὄρη τε ἔρημα τὸ ἀρχαῖον καὶ νότιον ταῦτα γὰρ δι' ἀμετρίαν χρυσοῦ τε καὶ καύσωνος ἀοίκητά ἐστι... Καὶ προφηταὶ καὶ ἀπόστολοι ὄρη λεχθεῖν ἂν διὰ τὸ ὑψηλὸν τῆς ἐνοῦσης αὐτοῖς ἀρετῆς (*Glaph. in Pent.* PG 69, 1189<sup>19-20</sup>).

<sup>83</sup> Необходимо, однако, заметить, что и у Оригена горы включены в «географический символизм» как одна из его составляющих. См.: M. BORRET, *Géographie symbolique* [Note complémentaire 11] // SC 321 (Paris, 1985) 419-423 (Montagnes, p. 420 ss.).

<sup>84</sup> *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*. Vol. 1 (Paris, 1990) 610.

<sup>85</sup> При анализе в основном была использована база данных CLCLT и некоторые произведения, не вошедшие в первое электронное собрание латинских текстов. Из 12527 словоформ «горы» (включая 702 контекста Вульгаты), зафиксированных CETEDOC, было проанализировано около 6900 форм, то есть 55 % общего объема.

У ранних латинских авторов (Тертуллиана и св. Киприана Карфагенского) какие бы то ни было аллегории горы отсутствуют. У Тертуллиана встречается всего лишь три толкования горы: два вполне соответствующих Писанию (высота Бога<sup>86</sup> и Христос<sup>87</sup>) и одно «специфически тертуллиановское» (плоть язычников<sup>88</sup>).

Влияние Оригена на латинскую экзегетическую литературу начинается с Амвросия Медиоланского<sup>89</sup>, согласно которому горой в Священном Писании называются: Христос<sup>90</sup> или Его божество<sup>91</sup>; высота Писаний<sup>92</sup> (так что бывают горы премудрости Божией, справедливости, ведения и т. д.<sup>93</sup>); высокие догматы<sup>94</sup>; проро-

<sup>86</sup> Tert. *Aduersus Marcionem* (CPL 14 / Ed. E. KROYMANN (1954) (SL 1) 441–726; corrigenda: P. PETITMENGIN, Errata Tertulliana // *Hommage à René Braun*. Vol. 2 (1990) 35–41). Lib. 3, pag. CSEL 413, lin. 15: Isdem uerbis Esaias: et erit, inquit, in nouissimis diebus manifestus mons Domini, utique sublimitas Dei, <et> aedes Dei super summos montes, utique Christus.

<sup>87</sup> *Aduersus Iudaeos* (CPL 33 / Ed. E. KROYMANN (1954) 1339–1396) (SL 2) Cap. 3, lin. 52 sq.: ...id est populi nostri, cuius mons Christus est...

<sup>88</sup> *De resurrectione mortuorum* (CPL 19 / Ed. J. G. Ph. BORLEFFS (1954) (SL 2) 921–1012). Cap. 26, lin. 19: montes uelut cera liquefacti sunt a facie Domini, caro scilicet profanorum.

<sup>89</sup> У Пс.-Евсевия Веркельского (или Пс.-Вигилия Тапсийского) упоминаются горы как гордые власти мира сего: Eusebius Uercellensis (dubium). *De trinitate libelli septem* (CPL 105 / Ed. V. BULHART (1957) (SL 9) 3–99) Lib. 5, lin. 312: hic, ut intellegi datur, montes et colles in superbia elatos potestates huius mundi esse.

<sup>90</sup> Ambr. Med. *De interp. Iob et Dav.* (CPL 134 / Ed. C. SCHENKL (1897) (CSEL 32/2) 211–296). Tract. 4, cap. 4, par. 17, pag. 279, lin. 3: Vtrumque ergo Christus, et magnus mons et minor: magnus uere, quia magnus Dominus et magna uirtus eius, minor, quia scriptum est: Minorasti eum paulo minus ab angelis; *Explanatio psalmorum xii* (CPL 140 / Ed. M. PETSCHENIG (1919) (CSEL 64)). Psalmus 35, cap. 18, par. 5, pag. 62, lin. 15: ipse enim Dei filius mons magnus est, et ideo ascende in hunc montem qui euangelizas Sion, ut stes radicans et plantatus in Christo.

<sup>91</sup> *De interp. Iob et Dav.* 4, cap. 4, par. 17, pag. 278, lin. 21: Quis est iste mons modicus? Consideremus ne forte diuinitas Christi mons magnus.

<sup>92</sup> *Epistulae* (CPL 160 / Ed. O. FALLER (1968) (CSEL 82/1), M. ZELZER (1990) (CSEL 82/2); (1982) (CSEL 82/3)). Lib. 4, epist. 12, par. 8, vol. 82/1, pag. 96, lin. 84: Ergo quia non audiuisti, fit iterum in manu Aggaei uerbum et dicit: Surgite de caelatis et depressis malitia domibus et ascendite in montem scripturarum caelestium.

<sup>93</sup> *Expl. psalm.*, psal. 35, cap. 18, par. 5, pag. 62, lin. 18: est mons quasi sapientia Dei, est et mons quasi iustitia Dei, est et mons quasi scientia Dei, est mons quasi sanctificatio, est mons quasi redemptio, est mons quasi resurrectio.

<sup>94</sup> *Expositio psalmi cxviii* (CPL 141 / Ed. M. PETSCHENIG (1913) (CSEL 62)). Littera 6, cap. 9, pag. 112, lin. 22: Nonne, cum aliquid de scripturis cogitamus et explanationem eius inuenire non possumus, dum dubitamus, dum quaerimus, subito nobis quasi super montes altissima dogmata uidetur ascendere.

ки<sup>95</sup> и апостолы<sup>96</sup>, ученики Христовы<sup>97</sup>, добродетельные христиане<sup>98</sup>, святые<sup>99</sup>, великие и возвышенные люди<sup>100</sup>. В отрицательном значении гора указывает на возвеличивающих себя<sup>101</sup>, а также на царства диавола<sup>102</sup>. Особняком стоит толкование Амвросием гор как пяти чувств<sup>103</sup>. Помимо Амвросия, оригенистские толкования оказали сильное влияние на Аппония<sup>104</sup>. Гора, по Аппонию, это: Христос и познание Творца<sup>105</sup>;

<sup>95</sup> *De interp. Iob et Dav.* 1, cap. 5, par. 12, pag. 217, lin. 17: Qui sunt enim montes quos inueterescere fecit nisi Moyses, Aaron, Iesus Naue, Gedeon, prophetae, omnes libri ueteris testamenti?

<sup>96</sup> *Exp. ps. cxviii*, littera 22, cap. 44, pag. 509, lin. 26: mons igitur aromatum Paulus est, qui potest dicere: bonus enim odor Christi sumus Deo, mons aromatum Dauid, cuius orationis odor ascendebat ad Dominum, et ideo dicebat: dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo; *Expositio euangelii secundum Lucam* (CPL 143 / Ed. M. ADRIAEN (1957) (SL 14) 1–400). Lib. 8, lin. 425: mons tuus Paulus, mons tuus Petrus est.

<sup>97</sup> *Expl. ps. xii*, ps. 47, cap. 5, par. 4, pag. 350, lin. 8: et quia Graecus montes dixit, hoc est ὄρος, uide quomodo seruuli Christi montes sint, montes in circuitu eius, in quibus est ecclesia Domini quae est ciuitas regis magni; Ibid., psalmus 45, cap. 11, par. 3, pag. 337, lin. 17: isti sunt montes qui turbantur, illi montes qui transferuntur in paradysum, quibus dicitur: hodie me cum eris in paradiso, et alius, cui dicitur: si uolo eum manere donec ueniam, quid ad te? *Exp. in Luc.* 5, lin. 452: sequere Christum, ut ipse esse mons possis; montes enim in circuitu eius. *Exp. ps. cxviii*, littera 6, cap. 7, pag. 112, lin. 8: si sis mons, salit super te; Ibid., cap. 11, pag. 113, lin. 23: Nos igitur, qui montes esse non possumus, stemus in montibus uel in collibus.

<sup>98</sup> *Exp. ps. cxviii*, littera 14, cap. 3, pag. 299, lin. 24: montes sunt conuallium sicut luminaria istius mundi sedula humilitate fulgentes, qui uirtutum diuersarum praestant cacumine et supra mundum meritis suis eminent.

<sup>99</sup> *Exp. ps. cxviii*, littera 22, cap. 44, pag. 509, lin. 22: montes aromatum sancti sunt.

<sup>100</sup> *Exp. in Luc.* 5, lin. 448: omnes magni, omnes sublimes montem ascendunt;

<sup>101</sup> *De fide libri V (ad Gratianum Augustum)* (CPL 150 / Ed. O. FALLER (1962) (CSEL 78) 3–307), lib. 3, cap. 14, lin. 47: Montes ergo sunt altitudines se extollentes.

<sup>102</sup> *De fide* 3, cap. 14, lin. 50: Ipsos ergo legimus montes, quae regna sunt diaboli.

<sup>103</sup> *De Noe* (CPL 126 / Ed. C. SCHENKL (1897) (CSEL 32/1) 413–497). Cap. 15, par. 52, pag. 449, lin. 7: simplex itaque intellectus patet, allegoria autem quinque sensus conplectitur, qui sunt in corpore nostro uelut excelsi montes, qui hanc carnem passionum obumbrant et plerumque incursantur bestiis et exagitantur condensa et opaca eorum.

<sup>104</sup> Загадочный автор (CPL 194), о котором ничего не известно. Жил он не позднее первой трети V века. Ниже цитируется по CETEDOC (*In Canticum canticorum expositio* / Ed. B. DE VREGILLE, L. NEYRAND (1986) (SL 19) 1–311) с привлечением изд.: Apponius. *Commentaire sur le Cantique des cantiques*. T. 2 / Ed. B. DE VREDILLE, L. NEYRAND (Paris, 1997) (SC 421).

<sup>105</sup> Appon. *In Cant.* 5, lin. 377: Nam quemadmodum mortificandae gentes miratae sunt Ecclesiam Israhel ascendente de Aegypto per desertum, ita miratur plebs hebraea

небеса или херувимы<sup>106</sup>; церковь<sup>107</sup>; высоты философов (учения философов и риторов) в хорошем<sup>108</sup> и плохом смыслах<sup>109</sup>; апостольское учение<sup>110</sup>; человеческие души<sup>111</sup>; смиренные люди и мученики<sup>112</sup>; каждый верующий — гора Бога или днавола<sup>113</sup>; гордыня<sup>114</sup>, особенно бесовская<sup>115</sup>; высота зла<sup>116</sup>; бесы<sup>117</sup>; жилища бесов, устраниваемые в сердцах волхвующих язычников<sup>118</sup>; маги<sup>119</sup>. Из других авторов до Иеронима и

uiuificandam ascendentem Ecclesiam gentium per arduam conuersationis uiam de Aegyptio erroris ad montem notitiae creatoris, ad montem Christum...

<sup>106</sup> Appon. In Cant. 12, 77–78, lin. 1156 (= Cant. 8, 14 (SC 421) 262, 264): super montes aromatum, id est caelos, ascendisse.

<sup>107</sup> Appon. In Cant. 5, lin. 83: Quicumque ergo ita exhibuerit uitam suam ut in eo delectetur Spiritus sanctus habitare, mons efficitur domus Dei, quae est Ecclesia eius.

<sup>108</sup> Appon. In Cant. 4, lin. 33: Capreas uero eas animas opinor intellegi quae acumine dialecticae excellentiae sensus per philosophiae montes discurrere consueuerunt.

<sup>109</sup> Appon. In Cant. 7, lin. 22: Quae plebs propter nitorem sermonis rhetorum uel philosophorum in quorum doctrina quasi in montibus longe a creatoris notitia habitabat, montes «Libani» appellantur.

<sup>110</sup> Appon. In Cant. 10, lin. 247: Capreae autem filiis comparantur, quia, sicut didicerunt a lege mosaica Christum uenturum, uitam omnium animarum, ita et eos quos nutriunt sua doctrina ad montes apostolicos necessitatis tempore confugere instruunt...

<sup>111</sup> Appon. In Cant. 12, lin. 1178: Hi sunt ergo montes caelorum aromatici de quibus animarum medicina per aduentum Christi descendit.

<sup>112</sup> Appon. In Cant. 6, lin. 438: Quicumque enim in hac plebe, in humilitatem illustriores et in martyrii culmen sublimiores reperiuntur, ipsi montes murae et colles turis intelleguntur, quia humilitas Christi discipulum facit, martyrium Christo uicem repensat...

<sup>113</sup> Appon. In Cant. 5, lin. 80: Vnusquisque enim credentium Deo ipse se efficit montem Dei per sanctam conuersationem, aut montem diaboli peruersae uiuendo...

<sup>114</sup> Appon. In Cant. 7, lin. 246: Est enim miraculum magnum Christo et angelis, ut haec anima quae caeco corde palpando per tenebrosos errorum montes superbiae, multitudinem deorum turpium praedicabat...

<sup>115</sup> Appon. In Cant. 4, lin. 149 sq.: ...quomodo, secundum Abbauc prophetam, humiliando daemonum superbiam, confregerit montes uiolentiae et liquefecerit colles aeternales.

<sup>116</sup> Appon. In Cant. 6, lin. 396 (= Cant. 4, 6 (SC 421) 162): Montem eam nominando, potentissimam in malitiae supercilio demonstrat. Cf.: Ibid. Lib. 7, lin. 2.

<sup>117</sup> Appon. In Cant. 4, 12–13 (SC 421) 24, lin. 155 sq., 165 sq. (= Cant. 2, 8–9).

<sup>118</sup> Appon. In Cant. 7, lin. 151: In aliis uero per incantationes magicarum artium, per maleficia, per auguria, per astrologiam, per mathesim et auium uoces uel transitum, per haruspiciam uel fibrarum inspectionem, montes sibi abditissimos in talium cordibus fecerant daemones.

<sup>119</sup> Ibid. 7, lin. 160: Aut non tibi uidentur montes esse pardorum Iamnes et Mambres magi Aegyptiorum, qui restiterunt Moysi; qui utique inter alios homines per operum magnitudinem uelut montes intendebantur?

Августина можно отметить спорадические сравнения горы с церковью<sup>120</sup> и дьяволом<sup>121</sup>.

Из более поздних латинских отцов Церкви наибольшим авторитетом пользовались, несомненно, свв. Августин Иппонский и Иероним Стридонский. Можно было бы предположить а priori, что наличие тех или иных интерпретаций образа горы у этих авторов окажет решающее воздействие на дальнейшую латинскую экзегезу, и эта гипотеза подтвердится дальнейшим исследованием. Правда, если Августин испытал большое влияние Оригена, то Иероним, вначале относившийся восторженно к александрийскому дидакалу и переведший некоторые его экзегетические сочинения, впоследствии изменил свое мнение и стал одним из противников оригенизма. Тем не менее анализ сочинений обоих авторов показывает, что они в равной степени — вне зависимости от отношения к Оригену — впитали почти все оригеновские образы горы, только у Иеронима аллегорические толкования горы встречаются чаще в комментариях на Ветхий Завет, чем на Новый.

Для Августина<sup>122</sup> гора означает «возвышенность» как in bonam, так и in malam partem. Августин признает, что смысл часто бывает аллегорическим и не всегда одним и тем же, но зависит от обстоятельств, и не в каждом случае ясно, что означает слово<sup>123</sup>. Иногда в Писании говорит-

<sup>120</sup> Chromatius Aquileiensis. *Sermones* (CPL 217+ / Ed. J. LEMARIÉ (1974) (SL 9A) 3–182; (SL 9A supplementum) 616–617), sermo 5, lin. 34: Denique mons iste in quo Dominus discipulis suis benedictiones donauit, typum ecclesiae praeferebat... Arnobius Iunior. *Commentarii in Psalmos* (CPL 242 / Ed. K.-D. DAUR (1990) (SL 25) Ps. 2, lin. 10: Nam Sion mons, quod sit ecclesia, docet propheta qui dicit: Ego Dominus excitabo Sion in gentibus, et dabo eam in festiuitatem aeternam omni nationi.

<sup>121</sup> Arnobius Iunior. *Expositiunculae in Euangelium Iohannis euangelistae, Matthaei et Lucae* (CPL 240 / Ed. K.-D. DAUR (1992) (SL 25A) 269–305). *Expositiunculae in Lucam*, cap. 7, lin. 125: Mons autem diabolus intellegitur pro magnitudine malitiae suae.

<sup>122</sup> Из 1543 словоупотреблений, зафиксированных CETEDOC, были рассмотрены 1238 (80 %). Ниже приводятся только наиболее характерные примеры. Русские переводы творений Августина указаны в соответствующей статье в кн.: Православная энциклопедия. Т. 1 (М., 2000) 107–108.

<sup>123</sup> *Sermones* (CPL 284 / Ed. C. LAMBOT // *Sermones de Vetere Testamento* (SL 41)). Sermo 32, lin. 100: ea quae ponuntur allegorice in scripturis non semper hoc significant. non semper mons Dominum significat, non semper lapis Dominum significat, non semper leo Dominum significat, non semper bonum, non semper malum, sed pro locis scripturarum, quo pertinent cetera circumstantia ipsius lectionis. obscurum est enim, ut dixi: possidebit terram, et inhabitabit montem sanctum meum. nam si carnaliter accipimus, non nos mundabimus ab omni coinquinatione carnis et spiritus, et sine causa nobis procurauit deus finem lectionis propheticæ coniunctum cum principio lectionis apostolicæ, si propter possidendum montem terrenum ad auaritiam nos praeparamus, non ad pietatem. sed quid debemus intellegere montem? obscurum est quid dixerit «montem».

ся ясно, что значит гора, и в таком же контексте надо понимать смысл менее ясных выражений<sup>124</sup>. Чаще всего «гора» подразумевает Христа<sup>125</sup>. Нередко Августин толкует слово как справедливость<sup>126</sup>, заповедь<sup>127</sup>, великие заповеди справедливости<sup>128</sup>, величие<sup>129</sup>, духовную<sup>130</sup> или небесную<sup>131</sup> высоту<sup>132</sup>. Далее гора указывает на всех, кто обладает этими качествами: великие умы, просвещенные светом справедливости<sup>133</sup>; пророки<sup>134</sup>

<sup>124</sup> *Sermo* 45, lin. 121: *sed si deseruisset nos Deus, nusquam aperte diceret quid sit mons. ubi autem dicit aperte, ibi ama montem. ubi aperte tibi commendat montem, et ipsa scriptura se aperit quid dicat montem, ibi illum ama. etiam ubi audieris promitti montem talem, illum sequere. qualem amasti in aperto, talem intellege in obscuro.*

<sup>125</sup> *Enarrationes in Psalmos* (CPL 283 / Ed. E. DEKKERS, J. FRAIPONT (SL 38–40) (1956)). Psalmus 45, par. 6, lin. 7: forte monti huic de seipso [т. е. о Господь Сам о Себе] dixit; dictus est enim mons: erit in nouissimis; Ibid. in Ps. 67, 22, lin. 5: sed quem montem intellegere debemus montem Dei, montem uberem, montem incaseatum, nisi eundem Dominum christum, de quo et alius propheta dicit: erit in nouissimis temporibus manifestus mons Domini, paratus in cacumine montium? temporibus manifestus mons Domini; Ibid. in Ps. 119, 1, lin. 30: et quis est iste mons quo adscendimus, nisi Dominus Iesus Christus; *Sermo* 45, lin. 155: puto enim inuenimus in alia sancta scriptura, quia et mons ipse Christus est; *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* (CPL 289 / Ed. A. MUTZENBECHER (1975) (SL 44A) 11–249). Quaestio 61, lin. 177: quamuis uero et illic et hic propter ipsum Christum, qui assidue in scripturis mons appellatur... *De ciuitate Dei* (CPL 313 / Ed. B. DOMBART, A. KALB (1955) (SL 47–48)). Lib. 18, cap. 32, lin. 17: montem uero umbrosum atque condensum, quamuis multis modis possit intellegi, libentius acceperim scripturarum altitudinem diuinarum, quibus prophetatus est Christus.

<sup>126</sup> *De sermone Domini in monte* (CPL 274 / Ed. A. MUTZENBECHER (1967) (SL 35)). Lib. 1, par. 17, lin. 351.

<sup>127</sup> *In Iohannis euangelium tractatus* (CPL 278. Ed. R. WILLEMS (1954) (SL 36)). Tract. 117, par. 5, lin. 17: cum enim dixisset in prophetia: ego autem constitutus sum rex ab eo super sion montem sanctum eius, praedicans praeceptum Domini, ne propter montem Sion solis Iudaeis cum regem quisquam diceret constitutum... *Enar. in Ps.* 2, 5, lin. 1: ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius, praedicans praeceptum Domini.

<sup>128</sup> *De sermone Domini* 1, 2, lin. 32 (= PL 34, 1231).

<sup>129</sup> *Sermo* 4, lin. 511: quare dictus mons? propter magnitudinem.

<sup>130</sup> *Enar. in Ps.* 119, 1, lin. 29: est mons quo adscendamus, spiritalis quaedam celsitudo.

<sup>131</sup> *Sermo* 75, lin. 35 (= PL 38, 475): quod enim ascendit relictis turbis solus Dominus orare in montem, mons ille alta coelorum significat.

<sup>132</sup> *Enar. in Ps.* 119, 1, lin. 28: conuallis humilitatem significat; mons celsitudinem significat.

<sup>133</sup> *In Ioh.* 2, 3, lin. 12: hoc potuerunt mentes magnae montium, qui montes dicti sunt, quos maxime illustrat lumen iustitiae: potuerunt, et uiderunt illud quod est.

<sup>134</sup> *Enar. in Ps.* 79, 9, lin. 42: qui sunt montes? prophetae.

(включая Иоанна Крестителя<sup>135</sup>), патриархи<sup>136</sup>, евангелисты (в т. ч. Иоанн Богослов<sup>137</sup>), учителя<sup>138</sup>, апостолы<sup>139</sup> (например, Петр<sup>140</sup>), великие проповедники<sup>141</sup> и даже — наряду с ними — ангелы<sup>142</sup>; духовные мужи Церкви<sup>143</sup>, выдающиеся своей святостью<sup>144</sup>, великие просвещенные мужи<sup>145</sup>, вообще святые<sup>146</sup>; все верные составят гору Божию<sup>147</sup>, возвышенные души<sup>148</sup>, праведные, милостивые, мудрые, возвышающиеся за-

<sup>135</sup> *In Ioh.* 1, 6, lin. 21: mons erat et ille Iohannes baptista; *Enar. in Ps.* 120, 4, lin. 16: et quis maior Iohanne baptista? qualis ille mons erat, de quo Dominus ipse dicit: in natis mulierum nemo exsurrexit maior Iohanne baptista?

<sup>136</sup> *Enar. in Ps.* 79, 9, lin. 50 cedros libani, altitudines mundi operuit crescendo uinea ista, et montes Dei, omnes sanctos prophetas, patriarchas.

<sup>137</sup> *In Ioh.* 1, 5, lin. 21; *Ibid.* 1, 6, lin. 3 ergo, fratres mei, si uultis intellegere, leuate oculos uestros in montem istum; id est, erigite uos ad euangelistam, erigite uos ad eius sensum.

<sup>138</sup> *Enar. in Ps.* 39, 6, lin. 48: per ipsos nobis scriptura omnis dispensata est; prophetae sunt, euangelistae sunt, doctores boni sunt: illuc leuaui oculos meos in montes, unde ueniet auxilium mihi.

<sup>139</sup> *Enar. in Ps.* 45, 6, lin. 9: sed iste mons super alios montes collocatus est; quia et apostoli montes, portantes montem hunc; *Ibid.* 75, 7, lin. 6: sed illi magni montes exceperunt apostoli; tamquam orientis luminis primordia exceperunt apostoli; *Ibid.* 103, sermo 3, 5, lin. 18: montes prophetarum, montes apostolorum, montes omnes praedicatores ueritatis.

<sup>140</sup> *Enar. in Ps.* 103, sermo 3, 7, lin. 9: illa autem petra, ipse Petrus mons magnus, quando orabat et illum uisum uidebat, de superioribus rigabatur.

<sup>141</sup> *Enar. in Ps.* 35, 9, lin. 2: qui sunt montes Dei? qui dicti sunt nubes, ipsi sunt et montes Dei: magni praedicatores, montes Dei.

<sup>142</sup> *Enar. in Ps.* 124, 4, lin. 6: alii sunt ergo montes amabiles, montes excelsi, praedicatores ueritatis, siue angeli, siue apostoli, siue prophetae.

<sup>143</sup> *Enar. in Ps.* 39, 6, lin. 44: uidebunt iusti, et timebunt, et sperabunt in Dominum; quemadmodum in alio psalmo: leuaui oculos meos in montes, intellegimus montes, claros quosque et magnos ecclesiae spirituales uiros, magnos soliditate, non timore.

<sup>144</sup> *Enar. in Ps.* 71, 5, lin. 6: excellenti ergo sanctitate eminentes in ecclesia, montes sunt; qui idonei sunt et alios docere, sic loquendo ut fideliter instruantur, sic uiuendo ut salubriter imitentur; colles autem sunt illorum excellentiam sua oboedientia subsequentes.

<sup>145</sup> *Enar. in Ps.* 120, 4, lin. 15: montes possunt intellegi, homines magni, homines clari.

<sup>146</sup> *Epistulae* (CPL 262 / Ed. A. GOLDBACHER (1895—1898) (CSEL 34/1–2; 44; 57; 58). Epist. 140 (CSEL 44), 30, pag. 218, lin. 24: montes quippe Dei sancti eius sunt, de quibus alibi dicitur: suscipiant montes pacem populo tuo.

<sup>147</sup> *Sermo* 45, lin. 196: sic et nos futuri sumus resurgere, et erimus mons sanctus Dei.

<sup>148</sup> *In Ioh.* 1, 2, lin. 3: montes, excelsae animae sunt: colles, paruulae animae sunt.

слугами<sup>149</sup>. Гора означает также церковь из-за ее выдающейся твердости<sup>150</sup>, вечное жилище с преизобилующей благодатью Христовой<sup>151</sup>. В «плохом смысле» Августин толкует гору реже. Гора — это гордыня<sup>152</sup>. Значит, слово может указывать на тех, кто обладает не праведностью<sup>153</sup>, но гордыней<sup>154</sup> (то есть гордецов<sup>155</sup>). Это великие, но порочные души<sup>156</sup>, изучающие философию ради пустой славы<sup>157</sup> и производящие ереси<sup>158</sup>, причиняя, словно подводные скалы, кораблекрушения<sup>159</sup>; еретики вообще<sup>160</sup> или

<sup>149</sup> *Sermo* 379 // *Revue Bénédictine* 59, pag. 68, lin. 6: quantum libet sint iusti, quantalibet gratia praemineant, quantalibet sapientia fulgeant, quantalibet meritis sublimentur, montes sunt.

<sup>150</sup> *Enar. in Ps.* 42, 4, lin. 18: sanctus mons eius, sancta ecclesia eius; *Sermo* 45, lin. 157: sed panis quia pascit ecclesiam, mons autem quia corpus eius est ecclesia. qui est panis ipse est et mons. sed panis quia pascit ecclesiam, mons autem quia corpus eius est ecclesia. ipsa ecclesia est mons; *Enar. in Ps.* 2, 5, lin. 8: ergo iste sensus est: ego autem constitutus sum rex ab eo super ecclesiam sanctam eius, quam montem appellat propter eminentiam et firmitatem.

<sup>151</sup> *Enar. in Ps.* 14, 1, lin. 12: et quis requiescet in monte sancto tuo? hic fortasse iam ipsam aeternam habitationem significat, ut montem intellegamus supereminentiam caritatis Christi in uita aeterna.

<sup>152</sup> *Quaestiones euangeliorum* (CPL 275 / Ed. A. MUTZENBECHER (1980) (SL 44B) 1–118). Lib. 1, quaestio 29, lin. 2; *Sermo* 289, PL 38, col. 1310, lin. 5: omnis uallis implebitur, omnis humilitas exaltabitur: et omnis mons, et collis humiliabitur, omnis superbia deiicietur; *De utilitate ieiunii* (CPL 311 / Ed. S. D. RUEGG (1969) (SL 46) 231–241). Cap. 9, lin. 340: uenatores autem quo missi sunt? cum illi uagarentur per montes et colles, id est, per superbias hominum, per tumores terrarum.

<sup>153</sup> *Enar. in Ps.* 124, 5, lin. 23: non enim montes erant tales qui susciperent pacem, ut colles iustitiam; sed illi dissensionem susceperunt a diabolo patre suo.

<sup>154</sup> *Enar. in Ps.* 10, 1, lin. 17: aut si uos montes esse dicitis per superbiam, oportet quidem esse passerem pennatum uirtutibus et praeceptis Dei; sed ea ipsa prohibent uolare in istos montes, et in superbis hominibus spem collocare.

<sup>155</sup> *Enar. in Ps.* 96, 9, lin. 1: qui sunt montes? superbi; Ibid. 103, sermo 4, 16, lin. 24: ecce magni montes, superbi, montes ingentes, non rogabant deum: se rogari uolebant, et superiorem non rogabant.

<sup>156</sup> *Enar. in Ps.* 124, 5, lin. 19: tales montes, iam saepe diximus uobis, significant magnas quasdam animas, sed malas.

<sup>157</sup> *De beata uita* (CPL 254 / Ed. W. M. GREEN (1970) (SL 29) 65–85), cap. 1, lin. 64: nam quem montem alium uult intellegi ratio propinquantibus ad philosophiam ingressis ue metuendum nisi superbum studium inanissimae gloriae...

<sup>158</sup> *Enar. in Ps.* 124, 5, lin. 22: non fecerunt haereses, nisi magni homines; sed quantum magni, tantum mali montes.

<sup>159</sup> *Enar. in Ps.* 35, 9, lin. 21: erant montes alii, per quos unusquisque cum duceret nauim, naufragium faceret.

<sup>160</sup> *In Ioh.* 1, 3, lin. 6: sic fuerunt quidam montes, et magni apparuerunt inter homines; et fecerunt haereses et schismata, et diuiserunt ecclesiam Dei; *Enar. in Ps.* 35, 9, lin. 22: emerunt enim principes haeresum, et montes erant.

поименно (Арий, Донат, Максимиан<sup>161</sup>). Горы — это также власти века сего<sup>162</sup>. Августин часто упоминает о возможности противоположных толкований, вытекающих из совмещения в слове разных значений. Так, гора может означать: Христа и еретиков<sup>163</sup>; Христа и церковь<sup>164</sup>; синагогу и церковь, иудеев и христиан<sup>165</sup>; горы Божии, глава коих Христос, и горы века сего, глава коих диавол<sup>166</sup>; обладающих духовным величием или надменной гордыней<sup>167</sup>.

Практически тот же набор встречается и у Иеронима<sup>168</sup>. По мнению Иеронима, горы нередко надо понимать тропологически<sup>169</sup>. Часто горы обозначают Господа (Христа)<sup>170</sup>. Но и у Христа, и у диавола — у каждо-

<sup>161</sup> *Enar. in Ps.* 35, 9, lin. 23: Arius mons erat, Donatus mons erat, Maximianus modo quasi mons factus est; *De utilitate ieiunii* 9, lin. 342: mons unus Donatus, et alius mons Arius; alter mons Photinus, alter mons Nouatus; per istos montes errabant; uenatoribus indigebat error ipsorum.

<sup>162</sup> *Enar. in Ps.* 45, 7, lin. 22: turbati enim sunt montes, id est potestates huius saeculi.

<sup>163</sup> *In Iohannis epistolam ad Parthos tractatus* (CPL 279). Tract. 10 // PL 35 (cf. SL 37), 2057, lin. 25: Christus mons est. emerunt enim principes haeresum, et montes erant.

<sup>164</sup> *Sermo* 45, lin. 205: potest aliquis dicere: 'ubi mons ecclesia? et quando mons Christus? et quando mons corpus Christi?' euidentissime Danihel dicit, nemo inde dubitat.

<sup>165</sup> *Sermo* 45, lin. 238: duo montes sunt ergo. primus mons synagoga, secundus ecclesia. primus, populus Iudaeorum; secundus mons, populus Christianus.

<sup>166</sup> *Enar. in Ps.* 45, 7, lin. 23: alii sunt enim montes Dei, alii sunt montes saeculi: montes saeculi, quibus caput diabolus; montes Dei, quibus caput Christus.

<sup>167</sup> *Enar. in Ps.* 97, 9, lin. 5: ergo sunt montes boni, sunt montes mali: montes boni, magnitudo spiritalis; montes mali, tumor superbiae.

<sup>168</sup> Из 1579 контекстов словоупотребления (база данных CETEDOC) просмотрено 893 (56,5 %). Творения Иеронима переведены (частично) на русский язык в TCO3 5–27 (с перерывами). 1880 сл. (часть томов вышла также во втором издании).

<sup>169</sup> *Epistulae* (CPL 620 / Ed. I. HILBERG (1910–1918) (CSEL 54–56), J. DIVIAK (1981) (CSEL 88) [TCO3 5, 6, 8 (1880)] Epist. 140 (CSEL 56), par. 6, pag. 276, lin. 3: illud autem, quod et hebraicum habet et omnes alii interpretes: antequam montes nascerentur et parturiretur terra, manifeste ad tropologiam nos trahit.

<sup>170</sup> *Commentarioli in psalmos* (CPL 582 / Ed. G. MORIN (1959) (SL 72) 177–245). Ps. 3, lin. 16: montem sanctum puto unigenitum esse filium Dei, ad quem in nouissimis diebus populi confluentur, Esaia et Michaea hoc ipsum uaticinantibus; *Commentarii in Isaiam* (CPL 584 / Ed. M. ADRIAEN (1963) (SL 73/73A)) [TCO3 13, 15, 16 (1882–1883)] Lib. 9, cap. 28, par. 21+, lin. 42: iuxta lxx ipse Dominus quasi mons impiorum dicitur surrecturus et futurus in ualle Gabaon, ut faciat opera sua, quae omnia unum opus est amaritudinis, quod nequaquam uideatur esse blasphemum; Epist. 78, CSEL 55, par. 23, pag. 69, lin. 20: quam pulcher ordo profectuum, quam egregia textura credentium! post opus lateris infrenamur, post frenos in ecclesiam

го свои горы<sup>171</sup>, так что бывают горы святые и несвятые<sup>172</sup>, как добродетельные, так и нечестивые<sup>173</sup>. В хорошем смысле горы — это высокая власть<sup>174</sup>. Гора Сион — небесный Иерусалим, Царствие Божие<sup>175</sup>. От вечных гор исходит просвещение Божие<sup>176</sup>. Это рай<sup>177</sup>, ангелы<sup>178</sup> или

introducimur, post habitationem ecclesiae ad Christum montem ascendimus; *In Hieremiam prophetam libri VI* (CPL 586 / Ed. S. REITER (1960) (SL 74) [TCO3 11 (1880)] Lib. 6, pag. CSEL 398, lin. 22: ...benedicat tibi Dominus, qui est uere pulchritudo iustitiae et mons sanctus, in quo qui habitauerit, nullas timebit insidias; *Ibid.*, pag. CSEL 399, lin. 13: mons, qui «iustitiae et sanctitudinis» mereatur nomen accipere, nullus est alius nisi saluator; *Tractatus LIX in psalmos* (CPL 592 / Ed. G. MORIN (1958) (SL 78) 3–352). Tract. 67, lin. 94: montem autem dicunt ipsum Dominum.

<sup>171</sup> *Tract. in Ps. 75*, lin. 67: habet et Dominus noster equos, habet et montes lucidos: e contrario et diabolus habet montes tenebrosos.

<sup>172</sup> *Tract. in Ps. 86*, lin. 17: ideo dixit, in montibus sanctis, quia sunt et alii montes non sancti.

<sup>173</sup> *Com. Is. 1, 2*, par. 14, lin. 2: sicut in bonam partem pro uarietate uirtutum montes appellantur et colles, sic inter impios pro diuersitate uitiorum et maxime superbiae, alii montes sunt, alii colles, super quos erit dies Domini, de quibus in Hiezechiele scriptum est: haec dicit adonai Dominus montibus et collibus: ecce ego inducam super uos gladium et dissipabuntur excelsa uestra, et conterentur arae uestrae, et reliqua.

<sup>174</sup> *Tract. in ps. series altera* (CPL 593 / Ed. G. MORIN (1958) (SL 78) 355–446). In Psalmus 96 lin. 90: montes, sublimes potestates dicit.

<sup>175</sup> *Com. Is. 18, 65*, par. 11+, lin. 9: uos autem, o popule Israel, qui dereliquistis Dominum et ad iracundiam prouocastis sanctum Israel, qui obliti estis montem sanctum eius, de quo crebro diximus, uel Dominum saluatorem, qui montium mons est et sanctorum omnium sanctus, uel montem Sion et ciuitatem Dei uiuentis Hierusalem caelestem.

<sup>176</sup> *Commentarii in euangelium Matthaei* (CPL 590 / Edd. D. HURST, M. ADRIAEN (1969) (SL 77)) [TCO3 26 (1901)] Lib. 4, lin. 459: debemus fugere de Iudea ad montes, hoc est dimissa occidente littera et Iudaica prauitate adpropinquare montibus aeternis de quibus inluminat mirabiliter Deus...

<sup>177</sup> *Commentarii in Ezechielem* (CPL 587 / Ed. F. GLORIE (1964) (SL 75) 3–743) [TCO3 17, 19 (1886, 1889)] Lib. 9, 28, lin. 327: accessistis ad sion montem et ciuitatem Dei uiuentis, Hierusalem caelestem et milia angelorum; uel certe mons sanctus Dei, paradisi, ut diximus, intellegendus est; *In Ezech. 9, 28*, lin. 372: ...et eiectus est de monte Dei — hoc est de habitatione paradisi — siue uulneratus a monte Dei — qui perspicue Christus intellegitur...

<sup>178</sup> *Commentarii in prophetas minores* (CPL 589 / Ed. M. ADRIAEN (1969–1970) (SL 76/76A)), *In Michaeam* [TCO3 24 (1898)], lib. 2, 6, lin. 32: et iudicio contende aduersum montes, quos non alios significari puto quam angelos, quibus rerum humanarum commissa est procuratio; *Ibid.*, lin. 54: alii montes, colles, et ualles angelos, sicut supra diximus, arbitrantur...

пророки<sup>179</sup>, ангелы и души святых<sup>180</sup>, все Писание и пророки<sup>181</sup>. Две горы (Синай и Сион) — два Завета<sup>182</sup>. Горы также патриархи (Авраам, Исаак, Иаков)<sup>183</sup>, Моисей, пророки, апостолы<sup>184</sup>, евангелисты<sup>185</sup> и вообще учителя, знающие Писания<sup>186</sup>, обладающие совершенством зна-

<sup>179</sup> *In proph. min.* In Michaeam, lib. 1, 2, lin. 333: aeternos montes, uel angelos intellegere possumus, uel prophetas, de quibus et in psalmo scriptum est: fundamenta eius in montibus sanctis, et in alio loco: leuauit oculos meos in montes unde ueniet auxilium mihi.

<sup>180</sup> *Com. Is. 15, 55*, par. 12+, lin. 20: montes enim et colles, quos angelos intellegere possumus et sanctorum animas, quae pro uarietate uirtutum, montes appellantur et colles, gaudebunt super paenitentibus, et mentis laetitiam saltibus indicabunt.

<sup>181</sup> *Tract. in Ps. 146*, lin. 121: scriptura ista quam legimus, quam tractamus, quam habemus in manibus, montes dicuntur; in scripturis mons uocatur abraham, mons uocatur Isaac, mons Hieremias, montes sancti prophetae.

<sup>182</sup> *Tractatus in Marci euangelium* (CPL 594 / Ed. G. MORIN (1958) (SL 78) 451–500). Sermo 6, lin. 76: nec haec nostra sententia est: sequimur apostolorum sententiam, et maxime uasis electionis, qui ea uerba, quae Iudaei intellexerunt in mortem suam, intellexit in uitam suam, apostolus uidelicet qui dicit quod Sarra et Agar in duo testamenta interpretentur, scilicet mons Sina et mons Sion.

<sup>183</sup> *In proph. min.* In Michaeam, lib. 2, 6, lin. 51: sunt qui montes et colles et fortia fundamenta terrae, Abraham, Isaac et Iacob, et patriarchas reliquos interpretantur, quibus quasi auditoribus, et ad iudicium conuocatis, populi Israel negotium uentilandum sit.

<sup>184</sup> *In Ezech. 11, 35*, lin. 499: et scies quod opprobria tua atque blasphemias non alio referente cognouerim, sed ipse audierim quae locutus es contra montes Israel, dicens: deserti nobis dati sunt ad deuorandum montes Israel — Moysen, prophetas, apostolos debemus accipere, quos haeretici et haeticorum princeps diabolus sibi putant traditos ad deuorandum, quando aut rarus aut nullus in ecclesia reperitur qui possit pugnare pro montibus Domini et eorum lacerationem sua uoce defendere; *Ibid.* 11, 36, lin. 640 sq.: ... nos ergo montes Israel, prophetas et apostolos esse dicimus qui audiunt uerbum Dei et quibus diabolus insultauit inimicus, dicens: euge, excelsi quondam montes — de quibus scriptum est: montes in circuitu eius, et Dominus in circuitu populi sui... *Ibid.* 11, 39, lin. 2023 sq.: ...sed super montes Israel, quos prophetas et apostolos et sanctos uiros intellegere debemus; *Tract. in Ps. 97*, lin. 149: montes exultabunt a conspectu Domini: hoc est apostoli; *Com. Is. 1, 2*, par. 2, lin. 18: haec domus aedificata est super fundamentum apostolorum et prophetarum, qui et ipsi montes sunt, quasi imitatores Christi; *Tract. in Ps. 75*, lin. 43: dupliciter interpretatur montes: in ueteri testamento prophetas, in nouo testamento apostolos.

<sup>185</sup> *In proph. min.* In Naum [TCO3 23 (1896)], 3, lin. 788: in aduentu ergo Christi et sermonis Dei et doctrinae ecclesiasticae, et consummationis niniue, speciosissimae quondam meretricis, eleuabitur et properabit populus, qui sub magistris ante fuerat consopitus, et ibit ad montes scripturarum, ibi que inueniet montes Moysen et Iesum filium Naue, montes prophetas, montes noui testamenti apostolos et euangelistas;

<sup>186</sup> *In Ezech. 2, 7*, lin. 680: montes autem magistros intellege, et qui habeant notitiam scripturarum, de quibus et in alio loco dicitur: illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis.



ния<sup>187</sup>, все святые Церкви<sup>188</sup>, мужи Церкви<sup>189</sup>, сама Церковь<sup>190</sup>. В моральном плане горы — это возвышенность<sup>191</sup>, возвышенные души<sup>192</sup>, возвышенность догматов<sup>193</sup>, истинные догматы<sup>194</sup> и исповедание Трои-

<sup>187</sup>In *Ezech.* 2, 6, lin. 339: uidentur mihi tropologice, montes esse, qui ad perfectam scientiam peruenerunt; colles, qui paulo inferiores sunt; rupes, qui, nullam habentes scientiam et tantum in conuersatione fidentes, aliqua sibi de scripturarum interpretatione praesumunt, habentes, iuxta apostolum, zelum Dei, sed non secundum scientiam; ualles autem appellari, nouissimos in ecclesia, qui et uita et scientia inferiores, tamen de conuentu dominicae familiae non recedunt...

<sup>188</sup>*Com. in Ps.* 47, lin. 1: quia 'boreas uentus est durus', et 'a borea exardescunt mala', omnes sancti ecclesiae, qui montes uocantur Sion, temptationibus diaboli expositi sunt; *Com. Is.* 15, 54, par. 9+, lin. 56: montes autem et colles qui non commouentur, et in huiusmodi diluuiis permoti fuerant, sanctos uult intellegi, accepto foedere sempiterno, qui in priore diluuiis moti fuerant, et suam reliquerant firmitatem.

<sup>189</sup>In *Ezech.* 2, 6, lin. 394: cum que ceciderint interfecti in medio montium, uel quos ipsi montes interfecerant uel ecclesiastici uiri qui eos male uiuentes in salutem suam occiderant, tunc finis erit montium superbiorum, ut cognoscant quod ipse sit Dominus.

<sup>190</sup>*Com. Is.* 10, 30, par. 27+, lin. 83 sq.: nequaquam ingrediantur sancta eius et montem, id est ecclesiam Domini; *Ibid.* 18, 65, par. 23+, lin. 129 sq.: in monte sancto Domini, hoc est in ecclesia; *Ibid.* 5, 16, par. 1, lin. 12: montem autem filiae sion, aut ipsam urbem Hierosolymam interpretabimur, aut iuxta sacramentum intelligentiam, ecclesiam, quae sit in uirtutum culmine constituta; *Ibid.* 5, 18, par. 1, lin. 28: sed hoc fidei nostrae non conuenit, ut minetur Dominus regno romano, quare impiam gentem subuerterit, et rursum in montem Sion dicat munera deferenda, nisi forte et haec spiritaliter in ecclesia accipiamus; *Ibid.* 7, 22, par. 1, lin. 4: cum igitur sion iuxta leges tropologiae referatur ad ecclesiam, ut est illud in secundo psalmo ex persona Domini saluatoris: ego autem constitutus sum rex ab eo super sion montem sanctum eius; *In proph. min.* In *Abdiam* [TCO3 23], lin. 765: ...apostolos suos mundi esse uoluit saluatores, qui ascenderunt speculam montis ecclesiae... *Ibid.* In *Amos* [TCO3 23], lib. 2, 6, lin. 21: mons uero Samariae, propter superbiam et iactantiam custodiae mandatorum Dei, intellegitur super haereticis, qui despiciunt ecclesiam, quia infirma mundi elegit Deus...

<sup>191</sup>In *proph. min.* In *Amos*, lib. 2, 4, lin. 114: et uidebunt ignominiam suam, et proiciuntur super montem Remmam, qui interpretatur sublimitas, ut in sua superbia conterantur.

<sup>192</sup>In *proph. min.* In *Naum*, 1, lin. 437: haec autem euenient tibi, qui quondam aduersus Dominum contraria cogitabas, cum Dei sermo, qui semper ascendit in montes, in animas uidelicet excelsas atque sublimes...

<sup>193</sup>In *Marc.* 6, lin. 106: si quis habuerit sublimiora dogmata et intelligentiam excellentiorem, et meruerit uocari filius tonitru: necesse est ut ab iesu ducatur in montem.

<sup>194</sup>*Tract. in Ps.* 132, lin. 164: ...si ergo sumus in ecclesia, si habemus fidem ecclesiae, fidem apostolorum, fidem Christi, dogmatum ueritates, montes sumus Sion.

цы<sup>195</sup>, высота добродетелей<sup>196</sup>, горы добродетелей<sup>197</sup>. В плохом смысле горы указывают на гордыню и гордецов<sup>198</sup>, надмение знанием<sup>199</sup>, могуществом и богатством<sup>200</sup>; мнения (языческих) философов<sup>201</sup>; еретиков-гностиков<sup>202</sup>; еретиков, взбирающихся на гору гордыни<sup>203</sup>; высоту нече-

<sup>195</sup>*Com. Is.* 15, 56, 6+, lin. 22: mons sanctus aut dogmata ueritatis sunt trinitatis que confessio, aut ipse Dominus, ad quem ultimo tempore, iuxta hunc eundem Esaiam et Michaeam prophetam, gentes plurimae confluent.

<sup>196</sup>*Com. Is.* 9, 30, par. 25, lin. 9: nos autem montes et colles, eos intellegamus, qui in excelsum uirtutibus eleuati sunt, qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quos Dominus prouocat ad bibendum.

<sup>197</sup>*Tract. in Ps.* 132, lin. 182: nos nisi in uirtutibus montes fuerimus, ad caelum non possumus ascendere.

<sup>198</sup>*Com. Is.* 12, 41, par. 8+, lin. 90: quod que sequitur: ego posui te quasi plaustrum triturans nouum, habens rostra serrantia, hoc significat, quod praedicatio euangelica conterat aduersarias potestates, et spiritalem nequitiam eleuantem se contra scientiam Dei, qui pro uarietate superbiae montes appellantur et colles; *Com. Is.* 4, 10, par. 16+, lin. 51: quod que nos diximus: et gloria saltus eius, et Carmeli eius, illi interpretati sunt: extinguuntur montes et colles et saltus, quo omnis Assyriorum claritas et superbia et multitudo humilietur exstincta; *Ibid.* 5, 13, par. 2, lin. 2: montem caliginosum siue tenebrosus, quod hebraice dicitur Nesphe, Babylonem propter superbiam intellege; *Ibid.* 9, 28, par. 5+, lin. 37: haereticis enim ore diaboli deuoratis, qui montem superbiae pinguissimum conscenderunt, Dominus erit corona gloriae, his qui in ecclesia commorantur, et ad multitudinem plurimorum errantium comparati, parui sunt numero; *Dialogi contra Pelagianos libri iii* (CPL 615 / Ed. C. MORESCHINI (1990) (SL 80). Lib. 2, par. 24, lin. 54: luna erubescit et confunditur sol et caelum operitur cilicio, et nos intrepidi atque laetantes, quia omni caremus uitio, occurremus iudicis maiestati, quando tabescent montes, erecti uidelicet in superbiam; *Tract. in Ps.* 143, lin. 80: montes qui regnant, montes qui erecti sunt per superbiam, qui dicunt «mea sunt flumina, et ego feci ea».

<sup>199</sup>In *Ezech.* 10, 33, lin. 1377 sq.: ...ita ut frangatur eorum superbia et redigantur montes in solitudinem, qui sibi altitudinem scientiae promittebant — qui montes uocantur Israel, quia sub Christi nomine deceptos quosque supplantant...

<sup>200</sup>In *Ezech.* 2, 6, lin. 334: possumus montes Israel et principes accipere eos que qui potentia sapientia que et scientia ac diuitiis praecelebant.

<sup>201</sup>In *proph. min.* In *Michaeam*, lib. 1, 1, lin. 140: et commoti sunt montes, philosophorum dogmata.

<sup>202</sup>In *Ezech.* 10, 32, lin. 503 sq.: ...ut uolatilia caeli et bestias terrae deceptorum populos intellegamus crudelitatem que gentilium, montes autem ad principes referamus haereseon — qualis fuit Valentinus et Marcion — colles que successores eorum qui saturantur sanie draconis, siue ualles quae implentur draconis sanguine, inferiores quosque credentium, aut certe montes aduersarias potestates quae in aere discurrent, et ualles quae inferna penetrant et aeternis suppliciis mancipatae sunt.

<sup>203</sup>In *Hierem.* lib. 1, pag. CSEL: 43, lin. 5: secundum ἀναγωγὴν autem de hereticis propheta est, qui, falsi nominis scientiam dum se arbitrantur heretica subtilitate sectari, ascendunt montem superbiae et carnis huius uoluptatibus deliniti sub omni ligno frondoso et amoeno exponunt fornicationem suam.



ствия<sup>204</sup>; мрачный век сей<sup>205</sup>; князей века сего<sup>206</sup>; бесовскую власть<sup>207</sup>; служебных духов (злых или добрых)<sup>208</sup>; бесов и супротивные силы<sup>209</sup>; диавола<sup>210</sup> и антихриста<sup>211</sup> (иногда бывает даже трудно различить, кто имеется в виду — Христос или диавол<sup>212</sup>). У Иеронима же впервые в латинской традиции, если верить индексу к *PL*, встречается мариологическое толкование горы<sup>213</sup>.

Столь большой спектр значений слова «гора» у Амвросия, Иеронима и Августина привел к попыткам «классификации» смыслов. Первый подобный перечень составлен св. Григорием Двоесловом, согласно ко-

<sup>204</sup> *In Ezech.* 11, 35, lin. 475: et implentur montes eius uulnerum et occisorum; et non solum montes, qui ad impietatis uerticem peruenerunt, sed colles quoque, hoc est inferiores discipuli montis seir, et ualles, quae in ima depressae sunt...

<sup>205</sup> *In proph. min.* In Abacuc [TCO3 24] 2, 3, lin. 353: montes autem saeculi ipsi sunt qui et montes tenebrosi, de quibus Hieremias praecepit, ne impingantur pedes nostri super eos; *Ibid.* lin. 382: non enim sunt montes Dei, sed montes saeculi.

<sup>206</sup> *In proph. min.* In Michaeam, lib. 1, 1, lin. 97: consumentur, inquit, siue tabescent montes, et ualles sub eo, quos principes intellegamus et populos; *Ibid.* 1, 2, lin. 341: montes autem aeterni, ad distinctionem eorum uocantur qui non sunt aeterni, principium scilicet huius saeculi montium tenebrosorum; qui cum erecti fuerint uelut cedrus libani transeuntes cum mundo, locus eorum non poterit inueniri; *Ibid.* In Naum, 1, lin. 142: sed et figuraliter montes et colles, sublimes quippe et potentes intellegendi sunt, qui in aduentu Domini prosternentur humi, ac de solio suo depositi pauimento cohaerebunt.

<sup>207</sup> *Tract. in Ps.* 96, lin. 119: mihi uidentur isti montes esse daemonum potestates.

<sup>208</sup> *Com. Is.* 2, 5, par. 25, lin. 44: montes quidam putant contrarias fortitudines, siue eos spiritus qui in ministerio Dei sunt et quibus traduntur peccatores ad puniendum.

<sup>209</sup> *Com. Is.* 15, 54, par. 9+, lin. 60: dicit montes, et daemones, et aduersarias potestates, qui uiderunt filias hominum, quod essent bonae, et amoris iaculo uulnerati, sumpserunt sibi uxores ex omnibus quas elegerunt, et perdidit fortitudinem pristina; et nequaquam in hoc diluio sunt futuri; *In Hierem.* lib. 3, pag. (CSEL 166) lin. 14: prius ergo, quam iudicii tempus adueniat et offendant pedes nostri ad montes tenebrosos, aduersarias scilicet fortitudines, quae tormentis et cruciatibus praepositae sunt, agamus paenitentiam, ne exspectantes lucem noctis tenebris inuoluamur, sciamus que, nisi hoc fecerimus, ploraturam animam uel Dei uel prophetae a facie nostrae superbiae Dei uerba audire nolentium.

<sup>210</sup> *In Matth.* lib. 3, lin. 1456: ceterum nos ut ante iam diximus montem diabolum intellegamus superbientem et iactantem se contra creatorem suum, qui a propheta mons corruptus appellatur; *In proph. min.* In Zachariam [TCO3 25 (1900)], lib. 1, 4, lin. 127: mons ibi aperte diabolus accipitur.

<sup>211</sup> *In proph. min.* In Zachariam, lib. 1, 4, lin. 114: montem autem plerique nostrorum, diabolum interpretantur, et antichristum...

<sup>212</sup> *In proph. min.* In Zachariam, lib. 1, 4, lin. 127: alii autem temeritate non parua, hoc quod manifeste de diabolo dicitur, ad Christum referunt, qui in scripturis sanctis mons saepius dicitur.

<sup>213</sup> См. ниже сноску 227.

торому в единственном числе<sup>214</sup> гора означает: воплотившегося Господа, церковь<sup>215</sup>, завет<sup>216</sup>, ангела-отступника<sup>217</sup>, еретика<sup>218</sup>, сатанинскую гордыню<sup>219</sup>; во множественном числе<sup>220</sup>: высоту апостолов и пророков<sup>221</sup>, надмение земных властей<sup>222</sup>. У него же, вслед за Иеронимом, образ горы отнесен к Богоматери<sup>223</sup> (впоследствии он встречается лишь у немногих латинских авторов<sup>224</sup>). Еще одна классификация встречается у Балдуина

<sup>214</sup> Gregorius Magnus. *Moralia in Iob* (CPL 1708 / Ed. M. ADRIAEN (1979—1981) (SL 143/A/B)). Lib. 33 (SL 143B), par. 1, lin. 1: In scriptura sacra cum numero singulari mons ponitur, aliquando incarnatus Dominus, aliquando sancta ecclesia, aliquando testamentum dei, aliquando apostata angelus, aliquando quilibet haereticus designatur.

<sup>215</sup> *Ibid.*, lin. 11: Rursum per montem sancta designatur ecclesia, sicut scriptum est: qui confidunt in Domino, sicut mons sion.

<sup>216</sup> *Ibid.*, lin. 19: Quod uidelicet testamentum bene mons umbrosus et condensus dicitur, quia spissis allegoriarum obscuritatibus opacatur.

<sup>217</sup> *Ibid.*, lin. 21: Rursum per montem angelus apostata designatur, sicut sub Babylonis regis specie de antiquo hoste praedicatoribus dicitur: super montem caligosum leuate signum.

<sup>218</sup> *Ibid.*, lin. 27: Rursum per montem haereticus quilibet exprimitur, sicut ex uoce ecclesiae psalmista ait: in Domino confido, quomodo dicitis animae meae: transmigra in montem sicut passer?

<sup>219</sup> *Ibid.*, lin. 24: Praedicatores quippe sancti super caligosum montem signum eleuant, quando contra satanae superbiam, qui saepe sub nebula simulationis absconditur, uirtutem crucis exaltant.

<sup>220</sup> *Ibid.*, lin. 5: Cum uero montes plurali numero nominantur, aliquando celsitudo apostolorum atque prophetarum, aliquando uero saecularium potestatum tumor exprimitur.

<sup>221</sup> *Ibid.*, lin. 32: Rursum per montes apostolorum atque prophetarum celsitudo designatur, sicut scriptum est: iustitia tua sicut montes dei.

<sup>222</sup> *Ibid.*, lin. 37: Rursum per montes saecularium potestatum tumor exprimitur, de quibus psalmista ait: montes sicut cera fluxerunt a facie Domini, quia multi qui prius alta rigiditate tumuerant, Deo in carne apparente, magno sunt per paenitentiam timore liquefacti.

<sup>223</sup> Greg. Magn. *In librum primum Regum expositionum libri vi* (CPL 1719 / Ed. P. VERBRAKEN (1963) (SL 144) 49—614). Lib. 1, cap. 5, lin. 142 sq.: Annon mons sublimis Maria... Mons quippe in uertice montium fuit, quia altitudo Mariae supra omnes sanctos refulsit... Nam mons in uertice montium Maria non fieret, si supra angelorum altitudinem hanc diuina fecunditas non leuaret; et domus Domini non fieret, si in eius uentre per adsumptam humanitatem uerbi diuinitas non iaceret.

<sup>224</sup> Philippus de Harvengt († 1183). *Commentaria in Cantica canticorum*. Lib. 3, PL 203, col. 305, lin. 49: Nec abhorret a sensu congruo si et uirgo in se ipsa montes et colles habere perhibetur ut eius celsitudo in bonis spiritalibus et temporalibus commendetur quorum spiritalia recte montibus comparantur; *Ibid.* lib. 4, col. 377, lin. 57: Porro mons est huius nostrae uirginis celsitudo quam reddit commendabilem fixa et immobilis firmitudo cui etsi flabra uentorum facto uelut agmine hinc inde minas incutiunt non tamen a gratia non a statu mansorio montem deiciunt. Rupertus Tuitiensis (c. 1070 — 1129/30). *Com. in Cant.* (Ed. R. HAACKE (1974) (CM 26)). Lib. 7, pag. 171, lin. 569: O beata Maria mons montium uirgo uirginum sancta sanctorum.

де Форда<sup>225</sup>: высота добродетелей и обладающие ими апостолы и святые, сильные искушения, горделивые люди или злые ангелы, бесы, сердца грешников, вера и нечестие. Последняя (среди авторов до Фомы Аквината) известная мне классификация составлена досточтимым Аланом (Venerabilis Alanus de Insulis, † circa 1203?) в «Книге о различиях богословских именовании» (Liber in distinctionibus dictionum theologicarum). Согласно этому перечню, горы Священного Писания обозначают: еретика, Христа, дьявола, святого, гордеца, высоту добродетели, Священное Писание, Церковь, вечную жизнь, синагогу, оба Завета, иудея, праведника, апостола, возвышенное созерцание, патриархов, Господа и Его преследователей<sup>226</sup>.

<sup>225</sup> Balduinus de Forda (Balduinus Cantuariensis; † 1190). *De commendatione fidei* (Ed. D. N. BELL (1991) (CM 99) 343–458). Cap. 40, lin. 24: Montes ergo sunt alta uitiorum et e diverso excelsa uirtutum. Montes quoque sunt alta et graua tribulationum et temptationum. Montes etiam boni, qui sublimitate uirtutum preeminunt, quales sunt apostoli, ceteri que merito sanctitatis precelsi. Montes quoque sunt homines uel mali angeli, qui tumore elationis superextolluntur. Ibid., lin. 51: Quod autem Iob de Domino loquens, dicit: Transtulit montes, et nescierunt hii quos subuerit in furore suo, de apostolis intelligitur, qui montes sunt, sicut scriptum est de eis: Iusticia tua sicut montes Dei. Ibid., lin. 60: Montes ergo transferuntur, cum iustorum desideriorum impedimenta, temptationum et tribulationum pondera, adiutorio gratie Dei tolluntur. Montes transferuntur, cum sancti predicatorum de aliis qui excecandi sunt, ad alios qui per gratiam illuminandi sunt, mittuntur. Montes transferuntur, cum demones ab obsessis corporibus expelluntur. Ibid., lin. 68: Hinc et montes fluere dicuntur, cum corda peccatorum, per penitentiam liquefacta, sicut cera soluuntur. Ibid., lin. 82: Quid enim significat hec conuersio montis in montem et reputatio montis in saltum, nisi fidei et impietatis in circumcisione et preputio alternam uicissitudinem?

<sup>226</sup> PL 210, 732B: Carmelus est mons Christus, qui uera circumcisione ab omnibus uitiis fideles suos circumcidere novit. 746B: Omnis vallis implebitur, et omnis mons et collis humiliabitur; per vallem humiles, per montes et colles superbos habemus, etc. 862 A — 863B: Mons, proprie. Dicitur **haereticus** propter superbiam, unde David: *Quo modo dicitis animae meae: Transmigre in montem sicut passer*; secundum aliam expositionem seu translationem nec hoc dicitur quantum ad rei veritatem, sed quantum ad haereticorum opinionem, haeretici enim fingunt se altos esse in uirtutibus. Dicitur **Christus** propter eminentiam uirtutis: *Erit in novissimis diebus praeparatus mons in vertice montium*; hoc Isaiae. Dicitur etiam **diabolus** propter eminentiam superbiae, unde in Evangelio: *Si quis habuerit tantum fidei, etc., et dixerit huic monti*. Dicitur **sanctus**, unde David: *Montes excelsi cervis*; et alibi: *Fundamenta eius in montibus sanctis*. Dicitur **superbus**, unde David: *Tange montes et fumigabunt*, id est tange superbos per compunctionem et fumigabunt per lacrymarum effusionem, quia fumus lacrymam producit et fletum; et alibi: *Fundamenta montium*. Dicitur **celsitudo uirtutis**, unde in propheta: *Ascende in montem tu qui evangelizas Sion*. Dicitur **sacra Scriptura** propter eminentiam doctrinae, unde Habacuc: *Deus ab austro ueniet et sanctus de monte Pharan*, id est umbroso vel condense. Sacra Scriptura, mons umbrosus vel condensus; propter difficultatem intelligentiae. Dicitur **Ecclesia**, unde Psalmista: *Et*

Если же говорить о латинской экзегетической традиции в целом<sup>227</sup>, то позднейшие авторы признают, что в Священном Писании слово «гора»

*deducet in montem sanctum tuum*. Dicitur **vita aeterna** propter securitatem, stabilitatem et dignitatem; unde David: *Quis requiescet in monte sancto tuo?* Dicitur **primitiva Ecclesia de Judaeis**, quia prima cepit radios fidei; unde in Psalmista: *Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius*. Dicitur **Vetus vel Novum Testamentum**, unde David: *Per medium montium pertransibunt aquae*, quia doctrina theologica consonare debet utrique Testamento. Dicitur **Judaicus populus**, unde Isaia de diabolo ait: *Sedebo in monte Testamenti, in lateribus aquilonis*. Malignus enim spiritus montem Testamenti tenuit, quando Judaicum populum qui legem acceperat sibi per infidelitatem subjunxit. Dicitur **mons sancta**, unde Job: *Mons cadens defluit*, cum in mente etiam **justi hominis** repraesentatio eventu agitur, quatenus sic subito tentetur et hunc inopinatum proventu concutiat et prosternat. Dicitur etiam **Apostolus**, unde: *Transferentur montes in cor maris*, quod est factum cum praedicatores apostoli a Judaea repulsi ad gentes uenerunt. Dicitur **alta contemplatio**, unde Job de onagro ait: *Circumspicit montes pascuae suae*. Sancti enim per onagram signati quanto magis se exterius despiciendo deiciunt, tanto amplius interius revelationum contemplatione pascuntur. Dicitur aliquis **de antiquis Patribus**, unde in Psalmo: *Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis*. Aeternis montibus nos **Dominus** illuminat, quia per vitam patrum praecedentium radio nos suae claritatis illustrat. Dicitur etiam **tumor saecularium potestatum**, unde Psalmista: *Montes sicut cera fluxerunt a facie Domini*. Multi qui prius a lata rigiditate tumuerunt, Deo in carne apparente, sunt magno timore per poenitentiam liquefacti. Et iterum: *Ascendunt montes et descendunt campi*. Plerumque enim **persecutores Domini superbi** contra eum ueniunt, sed ab eo humiles reuertuntur; quia montes ascendunt per tumorem potentiae, sed campi descendunt plani facti per cognitionem culpaе vel miseriae. (Здесь и ниже все выделения **жирным шрифтом** мои.)

<sup>227</sup> Весьма полезно обратиться также к разным тематическим индексам ко всей PL, основная часть которых помещена в PL 219. Вот собранные мной сведения из классификации PL, основу для которых составил *Index de allegoribus Veteris Testamenti*, с дополнениями из других индексов.

[*Index de Trinitate*.] Confessio **Trinitatis**, mons sanctus et dogma veritatis: Hieron., XXIV, 541.

**MONS Pharan, Deus Pater**: Rupert. abb., CLXXVIII, 629. — **Mons diuinitatem** denotat: Ven. Godefrid. abb., CLXXIV, 47, 48.

**CHRISTUS**: Mons montium: S. Aug., XXXVII, 1116. Mons et vallis: id., ibid., 1597. Mons Dei, mons pinguis: S. Bruno Herbipol., CXLII, 252. Mons exiguus et magnus: S. Ambros., XIV, 818. Mons magnus ex lapide paruo: S. Aug., XXXVI, 522, 533, 554, 680. Mons sine manibus concidentium praecisus, implens omnem terram: Tertull., II, 604; S. Aug., XXXVII, 1294. Mons sacrificiis destinatus: Adam. Scot., CXCVIII, 483. Mons uber et incaseatus: S. Aug., XXXVI, 827. [*Index de allegoriis Novi Testamenti*.] **CHRISTUS**: Mons magnus et altus: Rupert. abb., CLXIX, 1194. — Solus mons a quo nobis auxilium: Vener. Hildebert. Cenoman., CLXXI, 622. **MONS**. Christus gentibus ab apostolis nuntiatus, mons translatus in mare: S. Augustin., XXXVIII, 554. **MONS**. Christus assidue in Scripturis mons appellatur: S. Augustin., XXXVI, 74, 77, 517; XXXVIII, 45. — Mons translatus in mare, Christus gentibus ab

apostolis nuntiatus, id., XXXVIII, 554. — Montes significant Christum a celsitudine virtutum: S. Eucher., L, 742. — Sicut in monte leges datae ita et Christi Domini mandata in monte: S. Prosper Aquitan., LI, 767. [*Index de nominibus Christi:*] Mons, (secundum divinitatem). Guibert. Ven., CLVI. Mons, (secundum humanitatem). S. Hilarius Pict., IX, 301. Mons Dei. S. Bruno Herbig., CXLII, 252. Mons exiguus. S. Ambros., XIV, 818. Mons in vertice montium. S. Gregor. Magn., LXXVI, 667. Mons magnus. S. Ambros., XIV, 818. Mons pinguis. S. Bruno Herbig., CXLII, 252. Mons qui Patri complacuit. Cassiod., LXX, 468, 469. [*Index de allegoriis Novi Testamenti:*] OREB mons Christi est typus: S. Paschas. Radbert., CXX, 89.

MONS beatam Virginem Mariam notat: vener. Godefrid., CLXXIV, 1091. [*Index Marianus:*] Mons Dei. S. Hieronymus, Epist., XXII; Adamus Persen., Mariale, CCXI. Mons montium, myrrhae, aromatum. S. Rupertus abb., In Cantic., CLXVIII; Honorius Augustod., In Sigillo, CLXXII; Guericus abb., Serm., CLXXXVIII.

MONS, MONTES, apostoli: S. Augustin., XXXVI, 347, 517, 781, 817, 882; XXXVII, 1355, 1650; S. Eucher., L, 742; Cassiodor., LXX, 253, 446, 507, 618, 812; S. Greg. Magn., LXXVI, 668; Raban. Maur., CXI, 359; CXII, 1001; S. Bruno Herbig., CXLII, 241, 322; Rupert. abb., CLXVIII, 310; Vener. Godefrid., CLXXIV, 48, 49; Garn. de S. Victore, CXCIII, 252; Wolbero abb., CXCIV, 1122. — Apostoli montes aeterni: S. Aug., XXXVI, 961; S. Bruno Herbig., CXLII, 283. — Montes aromatum ad quos confugit Christus: S. Ambros., XV, 1524. — Montes Dei: S. Paulin. Nolan., LXI, 185. — Montes Jerusalem supernae: Rupert. abb., CLXVIII, 254, 310. — Montes in circuitu Jerusalem: S. August., XXXVII, 1650. — Montes magni, XXXVI, 961. — Apostoli vocantur mons Sina, ibid., 817. — *Scientia apostolorum* comparatur montibus: Vener. Godefrid., CLXXIV, 887. — Montes, boni: S. August., XXXVI, 349. — Boni quorum caput Christus, mali quorum caput diabolus, ibid., 519; XXXVII, 1257. — *Clari et spirituales*, id., XXXVI, 437. — *Contemplativi*: Richard. a S. Victore, CXCVI, 337. — *Homines devoti*, ibid., 476. — *Mens devota*, ibid., 477. — *Qui coelestia tantum quaerunt*, ibid., 337. — *Dispensatores verbi*: S. August., XXXVII, 1479. — *Patriarchae*: Vener. Godefrid., CLXXIV, 1014; Alan. de Insulis, CCX, 68. — *Praedicatores*: S. August. XXXVII, 1650, 1651; S. Prosper., Aquitan., LI, 291; Raban. Maur., CXII, 1001; S. Bruno Carthus., CLII, 991. — *Praelati*, ibid., 1238. — *Prophetae*: S. August., XXXVII, 1650; Cassiodor., LXX, 507, 618, 812; Raban. Maur., CXI, 359; S. Bruno Herbig., CXLII, 283; Alanus de Insul., CCXI, 68. — *Pii per quos praerogatur Scriptura*: S. August., XXXVII, 1651. — *Viri excellenti sanctitate in Ecclesia eminentes*, id., XXXVI, 904. — *Sancti viri*: Raban. Maur., CXI, 359, 365. — *Summi quique et electi viri*: S. Greg. Mag., LXXIX, 136. — *Sancti a celsitudine virtutum*: S. Eucher., L, 742. — Montes aromatum, sancti: Rupert. abb., CLXVIII, 959. — Montes Bethel sancti sunt: Alan. de Insul., CCX, 72.

ECCLESIA: Mons sanctus Dei: S. August., XXXIV, 442. — Mons Domini: S. Hilar., IX, 680, 682. — Mons Sion: S. Hilar., IX, 414. — Mons qui de praeciso lapide surrexit: S. Augustin., XXXVI, 478. XXXVII, 1270; XXXVIII, 267. MONS Montis nomine significatur Synagoga et Ecclesia: S. Augustin., XXXVIII, 267. SION mons designat Ecclesiam: Eugyp. abb., LXII, 758; S. Bruno Herbig., CXLII, 53, 70; S. Bruno Carthusian., CLII, 1345. — Sion Ecclesia dicitur quia speculatio in illa contemplativa virtute defigitur: Cassiodor., LXX, 38. — Ecclesia dicitur mons Sion et sancta sanctorum cuius habitator Christus est, ibid., 696. [*Index de allegoriis Novi Testamenti:*] MONS figura est Ecclesiae: S. Paschas. Radbert., CXX, 214, 699, 796.

употребляется в двух смыслах — хорошем и плохом<sup>228</sup> (горы Божии и

[*Index de Ecclesia:*] Mons, S. Hilar. Pictav., IX, 680; Cassiod. Senat., LXX, 335; S. Greg. Magn., LXXVI, 668, 669. — Petr. Lombard. CXCII, 247; Garner. Canonic., CXCIII, 253. — Mons montium et sancta sanctorum, Cassiodor., LXX, 696. — Mons sanctus Dei, Rufin. Aquil., XXI, 651; Haymo Halberst., CXVI, 529; Petr. Lomb., CXCII, 425. — Mons Sion, Rufin. Aquil., XI, 996; Cassiod., LXX, 327, 620; Haymo Halberst., CXVI, 467; Rupert. Tuitiens., CLXVIII, 481.

MONS, Scriptura sacra, ibid., 1001. — Scriptura sacra mons est umbrosus, condensus per sententias et umbrosus per allegorias: S. Gregor. Mag., LXXIX, 474. — Sacra Scriptura nomine montis designata: Garner. de S. Victore, CXCIII, 252. — Montes aerei duo sunt Testamenta: S. Petr. Damian., CXLIV, 785; Rupert. abb., CLXVIII, 739. — Montes libros divinos designant: Raban. Maur., CXI, 359. [*Index Scripturarius:*] Testamentum Vetus dicitur mons umbrosus: S. Gregor. Magn., LXXVI, 669.

Mons olivarum, patriarchae et propheta: Rupert. abb., CLXVIII, 805.

MONS, gentilitas, ibid., 1001. — Judaicus populus: Garner. de S. Victore, CXCIII, 252. — Mons unde praecisus lapis, regnum Iudaeorum: S. August., XXXVII, 1270. — Montes populum Iudaeorum, sive Iudaeorum scribas designant: Raban. Maur., CXI, 359.

MONS, homines superbi: Raban. Maur., CXII, 1001; Rupert., abb., CLXVII, 1120. — Per montes superbia demonstratur persecutorum: Raban. Maur., CIX, 586. — Mons, haereticus: Garner. de S. Victore, CXCIII, 252. — Haeretici, montes saeculi dicuntur: Petr. Lombard., CXCII, 363. — Montes significant homines qui et saeculi huius altitudines appetunt et insensata superstitione duxerunt divites et potestates saeculi huius, dogma haereticorum, ipsos haereticos: Raban. Maur., CXI, 359. — Montibus impii praefigurantur qui superbis nisibus intumescunt, et ad duritiam saxorum obstinato corde perveniunt: Cassiod. LXX, 691. — Per montes designantur peccatores: Alan. de Insulis, CCX, 215.

MONS, sublimitas huius mundi, contemplationes internae: Raban. Maur., CXII, 1001. — Mons altitudo bonae vitae, altitudo contemplationis, tumor dignitatum ecclesiasticarum, altae contemplationes: Garner. de S. Victore, CXCIII, 252. — Mons Olivarum designat celsitudinem virtutum et gratiarum spiritualium quae dono Spiritus sancti distribuuntur fidelibus: Raban. Maur., CXI, 361. — Mons in quo Loth salvatur perfectio est: Rupert. abb., CLXVII, 410. — Montes in quibus dilectus dicit se venire saliens, sunt eminentes virtutes: Wolbero abb., CXCIV, 1117. — Montes contemplationem designant: Alanus de Insulis, CCX, 77, 78. — Montes aromatum excellentia virtutum, ibid., 109. — Castitas et humilitas montibus sunt similes: Vener. Godefrid., CLXXIV, 175.

[*Index de allegoriis Novi Testamenti:*] OLIVETUM. Oliveti mons misericordiam indicat: Ven. Godefrid., CLXXIV, 23, 26.

MONS, superba corda, Raban. Maur., CXII, 1001.

[*Index de allegoriis Novi Testamenti:*] DIABOLUS: Mons magnus: Rupert. abb., CLXIX, 780.

MONS, Coelum monti comparatur: S. Bernard., CLXXXIII, 626.

[*Index de coelo:*] Paradisus, mons Dei, S. Hieronym., XXV, 273.

<sup>228</sup> Cassiodorus (c. 485–580). *Expositio psalmorum* (CPL 900. Ed. M. ADRIAEN (1958) (SL 97–98)). Ps. 10, lin. 31: Mons enim in scripturis diuinis aequiuocus est,

горы диавольские<sup>229</sup>). Градация смыслов при этом обнимает практически все бытие: Бог<sup>230</sup> (изредка Бог-Отец<sup>231</sup>, но у подавляющего большинства авторов — Христос)<sup>232</sup>, небо<sup>233</sup>, небесные духи<sup>234</sup>, (добрые) ан-

quod dissimilibus rebus pro aliqua comparatione deputatur. Frequenter enim et in bono et in malo ponitur; nam cum in bono mons dicitur, firmitas eius consideratur et honorabilis altitudo; cum in malo, stupor mentis et eleuata superbia. Ibid., ps. 97, lin. 185: Montes et in bono et in malo plerumque poni manifestum est.

<sup>229</sup> Cassiod. *Exp. psalm.*, ps. 45, lin. 83: Sed montes dei stabiles atque decori sunt; montes uero diaboli mutabiles atque squalidi.

<sup>230</sup> Isaac de Stella (1110/1120 — c. 1169). *Sermones* / Ed. A. Hoste, G. Raciti (1967—1987) (SC 130, 207, 339) Sermo II (SC 130) par. 1, lin. 2: Deus mons est, et homo vallis.

<sup>231</sup> Iarius Pictaviensis. *Com. in Mt.* (CPL 430) 5, 1 (mons = in paternae scilicet maiestatis positus celsitudine caelestis: SC 254, 10; PL 9, 931C); Aelredus Rieuallensis (c. 1110—1167). *Sermones i-xlvi* (collectio Claraeuallensis prima et secunda / Ed. G. Raciti (1989) (CM 2A)). Sermo 28, lin. 72: Ipse est quem Deus Pater unxit oleo laetitiae prae consortibus suis, cuius nomen oleum effusum, mons coagulatus, mons pinguis, mons praeparatus in uertice montium.

<sup>232</sup> Например: Cassiod. *Exp. psalm.*, ps. 67, lin. 23: Tertio per montis speciem significat Dominum saluatorem, asserens quae beneficia praestiterit ecclesiae, quando eam resurrectionis suae munere subleuauit; Beda Uenerabilis (672/673—735). *In cantica canticorum libri vi* (CPL 1353 / Ed. D. Hurst (1983) (SL 119B) 167—375). Lib. 4, cap. 7, lin. 312: Libanus etenim mons quia Dominum saluatorem et ecclesiam eius significat; Beda Uenerabilis. *De tabernaculo et uasis eius ac uestibus sacerdotum libri iii* (CPL 1345 / Ed. D. Hurst (1969) (SL 119A) 5—139). Lib. 1, lin. 625: Sic autem sunt cherubim supra propitiatorium positi quo modo ciuitas Christi, id est sancta ecclesia, super montem, id est super ipsum Christum, esse constituta dicitur; Ambrosius Autpertus († 784). *Expositio in Apocalypsin* (Ed. R. Weber (1975) (CM 27/27A)). Lib. 3, cap. (s.s.) 4, versus 1, lin. 75: Quis enim alius mons, nisi Unigenitus Patris intelligitur? Ibid., lib. 4, cap. 6, versus 14b, lin. 11: Hinc Propheta ait: Erit in nouissimis diebus praeparatus mons domus Domini in uertice montium, id est, Christus transcendens uirtutes omnium sanctorum. Ibid., lib. 5, prol., lin. 559: Quis enim alius intelligitur per montem fortitudinis, nisi Dominus Iesus Christus; Beatus Liebanensis et Eterius Exomensis († 798). *Aduersus Elipandum libri duo* / Ed. B. Löfstedt (1984) (CM 59) 1—168. Lib. 2, cap. 50, lin. 1376: Dominus noster Iesus Christus mons montium est, non unus de montibus, ut hereticus asserit Elipandus. Ibid., cap. 52, lin. 1435: Qui singulariter mons est, super omnes montes est, propheta Micea attestante, qui ait: In nouissimo dierum erit mons domus Domini praeparatus in uertice montium; Paschasius Radbertus (c. 790 — 860). *De benedictionibus patriarcharum Iacob et Moysi* / Ed. B. Paulus (1993) (CM 96) Lib. 2, lin. 1282: Habes enim Christum montem appellatum.

<sup>233</sup> Isaac de Stella. *Sermo* 1, par. 8, lin. 60: Quid si tres montes tres coeli accipi possunt? Ibid. 11, par. 1, lin. 1: Coelum mons est, et terra vallis.

<sup>234</sup> Bernardus Claraeuallensis (c. 1090 — 1153). *Sermones super Cantica Cantorum* (Bernardi opera / Ed. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais (1957—1958)

гелы<sup>235</sup>, ангелы и люди<sup>236</sup>, святые и церковь<sup>237</sup>, бесы<sup>238</sup>, диавол<sup>239</sup>. Более развернутый контекст составляют: Священное Писание<sup>240</sup> (оба завета<sup>241</sup>)

Vol. 1—2). *Sermo* 53, par. 5, vol. 1, pag. 98, lin. 16: Quinam igitur isti, nisi idem ipsi caeli inhabitatores spiritus, quos Dominica voce oves diximus appellatos, ut ipsi sint montes qui oves, si non tamen absurde dici videatur montes in montibus aut oves in ovibus pasci?

<sup>235</sup> Philippus de Harvengt. *Com. in Cant.* lib. 3, col. 304, lin. 41: Sed mystice loquens uirgo montes uoluit bonos angelos appellare. Ibid., lib. 6, col. 488, lin. 9: Montes aromatici supernae sunt et angelicae potestates.

<sup>236</sup> Bern. Claraeu. *Serm. super Cant.*, sermo 54, par. 5, vol. 1, pag. 105, lin. 20: Diabolo nempe, qui per Gelboe designatur, hinc inde sunt montes quos visitat Dominus: supra angeli, et infra homines. Ibid., par. 8, vol. 1, pag. 107, lin. 10: Sane ego hoc legens referens que oculos in me, et intuens diligenter, inuenio me peste ipsa infectum, quam in angelo Dominus in tantum exhorruit, quatenus propterea declinaret ab eo, cum omnes in circuitu eius montes, sive de angelis, sive de hominibus, visitationis suae gratia dignaretur.

<sup>237</sup> Cassiod. *Exp. psalm.*, ps. 3, lin. 96: Per montem siquidem et ipse Dominus et sancti eius et ecclesia diuersis quidem locis aptissime significantur.

<sup>238</sup> Gualterus de Sancto Victore (dubium) et alii. *Sermones anonymi viii* (Ed. J. Chatillon (1975) (CM 30) 241—290). Sermo 5, lin. 69: Ecce tria: porci, mons, daemonia.

<sup>239</sup> Iarius Pictaviensis. *Com. in Mt.* 17, 7 (SC 258, 68<sup>1-2</sup>): et diabolus montem cognominavit (Cf. 21, 7.132<sup>2-3</sup>); Beda Uenerabilis. *In Marci euangelium expositio* (CPL 1355. Ed. D. Hurst // SL 120 (1960) 431—648). Lib. 3, cap. 11, lin. 1531: Verum quia montis nomine non numquam diabolus significatur uidelicet propter superbiam qua se contra Deum erigit et esse uult similis altissimo mons ad praeceptum eorum qui fortes fide sunt tollitur de terra et in mare proicitur... Ambrosius Autpertus. *Exp. in Apoc.* 4, cap. 8, vers. 10, lin. 6: Ipse signatur per stellam, qui et per montem, antiquus uidelicet hostis... Christianus Stabulensis († post 880). *Expositio in euangelium Matthaei*, PL 106, col. 1405, lin. 18: mons hic ipse diabolus intelligitur quia eiectus fuit tunc de ipso homine et inde dicit monti huic. diabolus tanquam mons magnus missus est in mare. Ibid., col. 1435, lin. 8: aliter quoque mons diabolus intelligitur aliquando in scriptura; Rupertus Tuitiensis. *De sancta trinitate et operibus eius* (Ed. R. Haacke // CM 21—24 (1971—1972)). Lib. 32, In Daniele, pag. 1773, lin. 1387: Coram tanto tantae claritatis candelabro quomodo subsisteret mons magnus id est princeps tenebrarum; Thomas de Chobham († c. 1333/1336). *Summa de arte praedicandi* (Ed. F. Morenson // CM 82 (1990)). Cap. 6, lin. 788: Per montem, autem, potest significari diabolus qui per fidem eicitur et iactatur in mare, id est in amaritudinem; uel etiam ad litteram potest intelligi, sicut sepe factum est.

<sup>240</sup> Greg. Magn. *Expositio in Canticum Cantorum* (CPL 1709 / Ed. P. Verbraken (1963) (SL 144) 3—46). Par. 5, lin. 93: Scriptura enim sacra mons quidam est, de quo in nostris cordibus ad intellegendum Dominus uenit.

<sup>241</sup> Petrus Damiani (c. 1007 — 1072). *Sermones* (Ed. I. Lucchesi (1983) (CM 57) 3—453). Sermo 50, lin. 94: Duo uero montes aerei de quorum medio dicuntur egressi, duo sunt testamenta quae ad instar aeris durabilia sunt et sonora.

и его возвышенные речения<sup>242</sup>; высота проповеди<sup>243</sup>, евангельское и апостольское учение<sup>244</sup> и служители слова Божиего: патриархи, пророки<sup>245</sup> (в т. ч. Давид<sup>246</sup> и Иоанн Креститель<sup>247</sup>), апостолы<sup>248</sup>, евангелисты<sup>249</sup> (в

<sup>242</sup> Greg. Magn. *Mor. in Iob* 30, par. 19, lin. 14: Possunt adhuc montes pascuae accipi altae sententiae scripturae sacrae.

<sup>243</sup> Commentarium in Ruth e codice Genouefensi 45 (Ed. G. DE MARTEL (1990) (CM 81) 327–377). Cap. (s.s.) 4 (a), lin. 19: Vnde dicitur: Videns Iesus turbas ascendit in montem, id est praedicationis celsitudinem.

<sup>244</sup> Beda Uen. *De tabern.* 1, lin. 38: in montem, doctrinam uero euangelii apostoli; Paschasius Radbertus. *Expositio in lamentationes Hieremiae. Libri quinque* (Ed. B. PAULUS (1988) (CM 85)). Lib. 4, lin. 1642: Quia idem heretici quam saepe in disputando uelociore sunt aquilis caeli scilicet ecclesiae doctoribus et rectoribus plebis quos persequuntur super montes super doctrinam scilicet apostolorum et sanctorum omnium electorum.

<sup>245</sup> Primasius († post 552). *Commentarius in Apocalypsin* (CPL 873 / Ed. A. W. ADAMS (1985) (SL 92)). Lib. 5, cap. 21, lin. 163: Hoc sensu psalmus quoque concinit dicens: Leuaui oculos meos ad montes unde ueniet auxilium mihi, montes intellegi uolens apostolos et prophetas, quos sol iustitiae Christus principaliter radiauit. Cassiod. *Exp. psalm.*, ps. 71, lin. 82: Per montes significari frequenter diximus apostolos et prophetas, qui ad superna firmiter eleuati caelestis gratiae proximantur. *Ibid.*, ps. 86, lin. 44: In montibus autem sanctis, significat apostolos et prophetas, qui soliditate fidei et excellentia sanctitatis montes uocantur. Bern. Claraeu. *Sermones in aduentu Domini* (Bernardi opera / Ed. J. LECLERCQ, H. M. ROCHAIS (1966) Vol. 161–196). Sermo 1, par. 11, vol. 4, pag. 169, lin. 16: Ecce venit saliens in montibus, transiliens colles. Montes et colles, Patriarchas et Prophetas accipe; Rupertus Tuitiensis. *De sancta trinitate* 27, In Isaiam I, pag. 1468, lin. 513: Magni montes magni patriarchae magni prophetae et magni apostoli sunt colles minores iusti mediocres electi sunt.

<sup>246</sup> Greg. Magn. *Mor. in Iob* 12, par. 18, lin. 40: Videamus David ille quantum mons altus fuerit, qui tanta dei mysteria prophetico spiritu ualuit contemplari...

<sup>247</sup> Agobardus Lugdunensis (769–840). *De picturis et imaginibus* (Ed. L. VAN ACKER (CM 52) (1981) 151–181). Cap. 7, lin. 40: Et mons erat ille Iohannes Baptista, qui dixit: Non sum ego Christus...

<sup>248</sup> Cassiod. *Exp. psalm.*, ps. 45, lin. 51: Hoc utique factum est, quando montes, id est apostoli... *Ibid.*, ps. 64, lin. 167: Et ideo praeparatos montes apostolos per allegoriam decenter accipimus, qui ad uerbum praedicationis electi sunt, fortitudinem habentes fidei et altitudinem sanctitatis, humiles conuersatione, sed merito celsiores; Sigebertus Gemblacensis (c. 1030–1112). *Uita quinta Lamberti* (uersio altera) (AASS sept., 5 [1755]. 589–602). Pag. 595, lin. 70: Per hos montes per apostolicos scilicet uiros... Rupertus Tuitiensis. *De sancta trinitate* 25, In librum Psalmorum, pag. 1362, lin. 973: Et illi quidem montes id est apostoli... *Ibid.*, pag. 1394, lin. 2215: Inde : montes id est apostoli.

<sup>249</sup> Agobardus Lugdunensis. *De pict. et imag.*, cap. 7, lin. 24: Ergo, fratres carissimi, si uultis intelligere, leuate oculos in istum montem, id est, erigite uos ad euangelistam, erigite uos ad eius sensum; Bern. Claraeu. *Homiliae super «Missus est»*. (In laudibus Uirginis Matris) (Bernardi opera / Ed. J. LECLERCQ, H. M. ROCHAIS (1966) Vol. 4. 12–58). Hom. 1, par. 1, vol. 4, pag. 14, lin. 13: Illo quoque in tempore unus iste inter ceteros montes non modicus, beatus hic uidelicet Euangelista...

т. ч. апостолы Иоанн<sup>250</sup> и Павел<sup>251</sup>) и проповедники Слова Божиего<sup>252</sup>; все, имеющие благословение Господа<sup>253</sup> (например, мытарь Матфей<sup>254</sup>); высокие церковные иерархические степени<sup>255</sup>; все находящиеся в церковной ограде словно на цветущем поле<sup>256</sup>; Церковь<sup>257</sup>, грядущий Иеру-

<sup>250</sup> Rupertus Tuitiensis. *Commentaria in euangelium sancti Iohannis* / Ed. R. НААКЕ (1969) (CM 9) Lib. 1, pag. 21, lin. 479: Iohannem autem uelut montem solis eiusdem radiis illustratum tolerabilius aspiciabant.

<sup>251</sup> Gilbertus de Hoilandia († 1172). *Sermones in Canticum Salomonis. Sermo* 27, par. 6, PL 184, col. 143, lin. 59: Magnus mons Paulus: opertum tamen hac umbra se dicit, tantum in speculo et aenigmate uidens.

<sup>252</sup> Greg. Magn. *Mor. in Iob* 9, par. 6, lin. 4: Electi quippe praedicatores aeternae patriae non immerito montes uocantur, quia per uitae suae celsitudinem ima terrarum deserunt, et caelo propinqui fiunt. Cassiod. *Exp. psalm.*, ps. 113, lin. 62: Montes apostolos et euangelistas, uel omnes uerbi praedicatores accipi posse manifestum est...

<sup>253</sup> Paschasius Radbertus. *De benedict. Iacob et Moysi* 2, lin. 1292: Non quod eorum benedictio ad Christum defluerit sed quia ipse sua benedictione omnes eos repleuit tam montes quam et colles prophetas scilicet et patriarchas nec non et apostolos quia eorum omnium benedictionibus Christi benedictio praeualuit tam antiquorum sanctorum quam et collum aeternorum.

<sup>254</sup> Greg. Magn. *Mor. in Iob* 30, par. 26, lin. 36: Mons enim quidam Matthaeus fuerat, quando in telonii lucris tumebat; de quo et scriptum est quia postquam credidit, inuitato in domum suam Domino, conuiuium magnum fecit.

<sup>255</sup> Paschasius Radbertus. *Exp. in lament. Hierem.* 4, lin. 1608: Super montes quoque persecuti sunt nos quia dum ad altiora ecclesiastici ordinis culmina extollimur.

<sup>256</sup> Beda Uen. *In cant.* 1, cap. 2, lin. 289: Montes quippe et colles eos uocat qui generalem sanctae ecclesiae conuersationem quasi floridam camporum planitiem singulari mentis puritate transcendunt et quanto se ab infimorum cupiditate leuiore reddunt tanto capaciores contemplationis supernorum efficiunt.

<sup>257</sup> Uerecundus Iuncensis († 552). *Commentarii super cantica ecclesiastica* (CPL 870 / Ed. R. DEMEULENAERE (1976) (SL 93) 3–203). In cant. Exodi, cap. 18, lin. 4: Montem hereditatis Dominicae christi ecclesiam dicit, in qua animarum plantaria, ab idolorum cultu praecisa, Domini manibus inseruntur; Cassiod. *Exp. psalm.*, ps. 2, lin. 160: Sion hic ecclesiam debemus accipere, quam montem appellat propter eminentiam honoris et firmitatem fidei; Paschasius Radbertus. *Expositio in Mattheo. Libri xii* (Ed. B. PAULUS (1984) (CM 56/A/B)). Lib. 3, lin. 1503: Etenim quia docere salutaria uitae praecepta credentibus uenerat dignum erat ut supra montem ascenderet quatinus monstraret quod ex ipsa eadem que scientia hanc quam praesidebat ecclesiam quae mons dicitur usque in finem saeculi plenius erudiret. *Ibid.* 9, lin. 2642: Mons autem in quo sita sunt ea loca est Christi ecclesia in qua fructificantes fideles dicere possunt cum propheta: Ego autem sicut oliua fructifera in domo Dei; Philippus de Harvenge. *Com. in Cant.* 3, col. 306, lin. 1: Mons est eius dilectio mons humilitas mons est castae integritas puritatis in quibus salit sponsus id est monstrat se praesentem diuinae magnificentia maiestatis quibus tota se infundit iuxta uerbum angeli gratiae plenitudo ut in his emineat et gaudeat sponsae incomparabilis celsitudo.

салим<sup>258</sup>; верные<sup>259</sup>, христиане<sup>260</sup>, святые<sup>261</sup>, совершенные праведники<sup>262</sup>; высота богословия<sup>263</sup>, созерцания<sup>264</sup> (и сами возвышенные созерцатели<sup>265</sup>), добродетелей<sup>266</sup>, заповедей<sup>267</sup>, праведности<sup>268</sup>; горные

<sup>258</sup> Cassiod. *Exp. psalm.*, ps. 14, lin. 45: Montem uero sanctum significat Ierusalem futuram.

<sup>259</sup> Paschasius Radbertus. *De benedict. Iacob et Moysi* 2, lin. 1304: Omnes tamen aeterni erunt tam montes quam et colles quia sempiternus est in quem fideliter per fidem permanserunt.

<sup>260</sup> Paschasius Radbertus. *Exp. in Matheo* 1, lin. 2965: Quod et tu si mons fueris si salit in te sermo Dei si de uirtute in uirtutem transcendis percipies pacem.

<sup>261</sup> Paschasius Radbertus. *De benedict. Iacob et Moysi* 2, lin. 1297: Nam colles aeterni <et montes> antiqui sunt sancti quorum in desiderio ut ueniret Christus fuit; Philippus de Harvengt. *Com. in Cant.* 4, col. 386, lin. 8: Isti nihilominus sunt et montes meritis excelsi solidi sanctitate qui non terreno fastigio sed spiritali praeeminent dignitate.

<sup>262</sup> Godefridus (siue Irimbertus?) Admontensis (c. 1100–1165). *Homiliae Dominicales*. Hom. 39, PL 174, col. 260, lin. 24: Per cubitos, ut arbitramur, perfectio, per aquam sacra valet intelligi Scriptura, per montes iusti quique et perfecti, eminentia uirtutum sublimes et alti.

<sup>263</sup> Выражение mons theologiae часто встречается у Эригены: *Com. in Iohan. ev.* IV, 7 // PL 122, 339A (Paris, 1972) (SC 180) 318. Остальные места перечислены там же в примеч. 3 на с. 319 (PL 122, 661A<sup>10-11</sup>; 689C<sup>7</sup>–690A<sup>5</sup>; SC 151, 268).

<sup>264</sup> Greg. Magn. *Mor. in Iob* 6, par. 37, lin. 138: Bestia etenim montem tangit, cum mens irrationabilibus desideriis subdita ad contemplationis alta se erigit; Iohannes de Forda. *Super extremam partem Cantici canticorum sermones cxx* (Ed. E. MIKKERS, H. COSTELLO (1970) (CM 17–18) 33–811). Sermo 103 (CM 18) lin. 63: Neque enim iam uita tua solitudo nominanda est aut mons speculationis...

<sup>265</sup> Beda Uen. *In cant.* 2, cap. 2, lin. 726: Congruit autem et nomen montium mentibus eorum qui contemplationi caelestium oculos cordis aperire didicerunt cum dicitur, super montes Bether; Ambrosius Autpertus. *Exp. in Apoc.* 4, cap. 6, vers. 15, lin. 36: Possunt autem per montes et petras supernae uirtutes intellegi, ad quorum suffragia imminente ira dei iudicii, quis dubitet Ecclesiam confugere?

<sup>266</sup> Beda Uen. *Libri quatuor in principium Genesis usque ad natiuitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum* (siue Hexaameron) (CPL 1344 / Ed. C. W. JONES (1967) (SL 118A)). Lib. 4, cap. 19, lin. 1239: Sed et iuxta intelligentiam spiritalem, quia Sodoma flammam uitiorum, Segor modicam adhuc inchoationem bonorum operum, mons altitudinem uirtutum designat; Idem. *In Marc. exp.* 4, cap. 14, lin. 700: Et pulchre discipulos sacramentis sui corporis ac sanguinis imbutos et hymno piaie intercessionis patri commendatos in montem educit Oliuarum ut typice designet nos per acceptionem sacramentorum suorum per que opem suae intercessionis ad altiora uirtutum dona et carismata sancti spiritus quibus in corde perungamur conscendere debere; Idem. *Homeliarum euangelii libri ii* (CPL 1367 / Ed. D. HURST (1955) (SL 122) 1–378). Lib. 1, hom. 24, lin. 260: Exposita lectione Dominicae transfigurationis ad nostram, fratres carissimi, conscientiam reuertamur et, si Domini gloriam uidere delectat, transitis carnalibus desideriis subeamus in montem uirtutum; Bern. Claraeu. *Sermones de diuersis* (Bernardi opera / Ed. J. LECLERCQ, H. M. ROCHAIS (1970) Vol. 6/1.

мысли<sup>269</sup>; достойные мужи<sup>270</sup>; заслуги святых<sup>271</sup>; ангельские блаженства<sup>272</sup> и ангельские добродетели<sup>273</sup>; совершенство жития<sup>274</sup> и учения<sup>275</sup>, целомудрие, смирение и воздержание<sup>276</sup>; (у Бернарда Клервоского от-

73–406). Sermo 61, par. 1, vol. 6,1, pag. 293, lin. 16: Si ergo et nos volumus cum eo ascendere, ascendendum nobis est in montes uirtutum de vallibus uitiorum; Idem. *Sermones in festiuitate omnium sanctorum* (Bernardi opera / Ed. J. LECLERCQ, H. M. ROCHAIS (1968) Vol. 5. 327–370). Sermo 1, par. 6, vol. 5, pag. 331, lin. 4: Quid est quod, priusquam docere inciperet, ascendit in montem, nisi quod in hoc ipso docuit necesse habere praedicatores uerbi Dei desideriis animi et conversatione sancta ad sublimia tendere et uirtutum conscendere montem? Gualterus de Sancto Uictore (dub.). *Serm. anon.* 6, lin. 186: Ros igitur Hermon, id est gratia quae fuit in Christo secundum plenitudinem, descendit in montem Sion, id est in eos qui sunt mons eminentia uirtutum, et Sion per contemplationem coelestium; Hermannus de Runa (s. XI ex. — XII in.). *Sermones festiuales* (Ed. E. MIKKERS, I. THEUWS, R. DEMEULENAERE (1986) (CM 64)). Sermo 62, lin. 29: In primis igitur ascendendum nobis est de uallibus uitiorum in montes uirtutum; Thomas de Chobham. *Sermo* 13, lin. 318: Sita debet esse in montibus uirtutum cyuitas, id est domus religiosorum, quia non potest abscondi cyuitas super montem posita.

<sup>267</sup> Beda Uen. *Homeliarum euangelii* 2, hom. 17, lin. 222: Et hic autem altitudo caenaculi et ibi cacumen montis sublimitatem praeceptorum et donorum indicat caelestium.

<sup>268</sup> Beda Uen. *In Marc. exp.* 1, cap. 3, lin. 1252: Mons ille in quo apostolos elegit Dominus altitudinem designat iustitiae qua instituendi erant et quam praedicaturi hominibus.

<sup>269</sup> Beda Uen. *In Luc. exp.* 3, cap. 9, lin. 1514: In montem namque oraturus et sic transfigurandus ascendit ut ostendat eos qui fructum resurrectionis expectant qui regem in decore suo uidere desiderant mente in excelsis habitare et continuis precibus incumbere debere.

<sup>270</sup> Ambrosius Autpertus. *Exp. in Apoc.* 4, cap. 6, vers. 14b, lin. 2: Quid hoc loco per montes, nisi praecelsae dignitatis uiros intellegimus?

<sup>271</sup> Rupertus Tuitiensis. *Com. in Cant.* 7, pag. 170, lin. 531: Fuge inquam dilecte mi et saltus huiusmodi similes saltibus capreae aut hinnuli ceruorum effice non super me sed super montes aromatum super praecelsa merita sanctorum atque perfectorum.

<sup>272</sup> Bern. Claraeu. *Serm. super Cant.* 53, par. 8, vol. 1, pag. 101, lin. 5: Qui ergo factus ex muliere, factus et sub lege est, procul dubio non solum montes, id est maiores superiores que beatitudines, sed etiam minores angelos descendendo transiit, qui quidem in comparatione superiorum, merito collium nomine designantur.

<sup>273</sup> Greg. Magn. *Mor. in Iob* 30, par. 19, lin. 8: Montes etiam pascuae sunt sublimes uirtutes angelorum.

<sup>274</sup> Rupertus Tuitiensis. *De sancta trinitate* 6, In Genesim VI, pag. 386, lin. 371: Haec perfectio uitae mons iustitiae est.

<sup>275</sup> Greg. Magn. *In Reg.* 6, cap. 114, lin. 2460: Mons excelsus perfectio est doctrinae et operis.

<sup>276</sup> Hermannus de Runa. *Sermo festiu.* 62, lin. 34: De ualle flagitiorum ascenditur in montem castitatis triplicia continentia: membrorum, sensuum, cogitationum: Godefridus (siue Irimbertus?) Admontensis. *Hom. Domin.* 25, col. 175, lin. 41: Mons



влеченные понятия: любовь<sup>277</sup>, мир<sup>278</sup>, вечная слава<sup>279</sup>, праведность<sup>280</sup>; милосердие Божие<sup>281</sup>; созерцание<sup>282</sup>; царство высшего блаженства<sup>283</sup>. In malam partem: народы<sup>284</sup>; гордыня<sup>285</sup> и гордецы<sup>286</sup>; возвысившиеся в веке

excelsus valde insignia sunt castitatis et humilitatis; Philippus de Harvengt. *Com. in Cant.* 3, col. 306, lin. 1: Mons est eius dilectio mons humilitas mons est castae integritas puritatis in quibus salit sponsus id est monstrat se praesentem diuinae magnificentia maiestatis quibus tota se infundit iuxta uerbum angeli gratiae plenitudo ut in his emineat et gaudeat sponsae incomparabilis celsitudo.

<sup>277</sup> Bern. Claraeu. *Liber de diligendo Deo* (Bernardi opera / Ed. J. Leclercq, H. M. Rochais (1963) Vol. 3. 119–154). Par. 27, vol. 3, pag. 142, lin. 5: Amor iste mons est, et mons Dei excelsus.

<sup>278</sup> Bern. Claraeu. *Sermones de diuers.* 33, par. 2, vol. 6,1, pag. 223, lin. 3: Plane mons magnus pax in corde, pax in carne, pax ab iniquis hominibus, pax cum omnibus proximis, pax ab ipsis daemonibus, pax cum Deo: «et pacis non erit finis».

<sup>279</sup> Bern. Claraeu. *Sermones de diuers.* 33, par. 2, vol. 6,1, pag. 223, lin. 9: Numquid non etiam mons tibi videtur aeternum gloriae pondus supra modum in sublimitate?

<sup>280</sup> Bern. Claraeu. *Serm. in Domin.* i nouembris, sermo 5, par. 9, vol. 5, pag. 325, lin. 1: Illa ergo iustitia verissime, sicut mons est, recta est, pura est, quae firma est, et, ut ita dixerim, etiam substantia est.

<sup>281</sup> Godefridus (sive Irimbertus?) Admontensis. *Hom. Dominic.* 2, col. 27, lin. 5: Magna autem Dei misericordia est mons...

<sup>282</sup> Greg. Magn. *Mor. in Iob* 5, par. 36, lin. 22: Mons quippe est ipsa nostra contemplatio in qua nos ascendimus, ut ad ea quae ultra infirmitatem nostram sunt uidenda subleuemur. *Ibid.* 30, par. 19, lin. 1: Montes pascuae sunt altae contemplationes internae refectionis.

<sup>283</sup> Beda Uen. *Homeliarum euangelii* 1, hom. 24, lin. 72: Ostensurus gloriam suae maiestatis in montem discipulos ducit ut discant ipsi discant omnes qui hanc uidere sitiunt non eam sibi in huius saeculi profundo sed in regno supernae beatitudinis esse quaerendam.

<sup>284</sup> Paschasius Radbertus. *De benedict. Iacob et Moysi* 2, lin. 1285: Quapropter necesse est ut propheta dicit et ipsi se inuicem hortentur montes et populi, ascendant singuli ad hunc montem quia excelsus est ualde et praeualuit cunctis montibus in tantum ut reliqui omnes eum adorent et ei se summittant humiles quoniam ipse est desiderium collium aeternorum et desiderium fluminum quorum impetus fluit de paradiso.

<sup>285</sup> Anonymus. *Commentarium in Lucam* (CPL 1121e Additamentum / Ed. J. F. Kelly (1974) (SL 108C) 3–101). Cap. 4, lin. 332: Supercilium montis: est in altitudinem superbiae in quam induxit diabolus illos; Leo Magnus. *Tractatus septem et nonaginta* (CPL 1657 / Ed. A. Chavasse (1973) (SL 138/138A)). Tract. 45, lin. 23: Vallis itaque mansuetudinem humilium, mons et collis elationem indicat superborum; Aelredus Rieuallensis. *Sermo* 13, lin. 175: Est unus mons superbiae in quo sedet ille qui omne sublime uidet et est rex super omnes filios superbiae; Rupertus Tuitiensis. *De sancta trinitate* 29, In Hieremiam, pag. 1641, lin. 2739: Metaphoricos per montes superbiam peccantium per desertum desertionem a Deo significat.

сем<sup>287</sup>; власти века сего<sup>288</sup>, цари и императоры<sup>289</sup>, иудейское царство<sup>290</sup>, царь Вавилона<sup>291</sup>; еретики<sup>292</sup>, лжепророки<sup>293</sup>, высокомерие<sup>294</sup>, надмение против познания Божия<sup>295</sup>. Все эти экзегетические градации так или

<sup>286</sup> Beda Uen. *In principium Genesis* 2, cap. 7, lin. 1636: Montes superbos quosque et in huius saeculi gloria se extollentes significant; Idem. *Expositio in canticum Abacuc prophetae* (CPL 1354 / Ed. J. E. Hudson // SL 119B (1983) 381–409), lin. 256: Montes superbos dicit, et de huius saeculi uel regno uel sapientia uel diuitiis se extollentes; Greg. Magn. *Mor. in Iob* 33, par. 2, lin. 28: Huic ergo behemoth montes herbas ferunt et omnes agri bestiae ludunt ibi, quia in superborum corda quilibet malignus spiritus tanto latius pascitur, quanto et omne uitium de superbia generatur; Petrus Damiani. *Sermo* 76, lin. 14: Montes scilicet superbos significant et elatos; Thomas de Chobham. *Sermo* 3, lin. 162: Ita, fides in paucis consistit, sed cum conteritur per tribulationes et molestias crescit in immensum et tunc apparet quanta sit, quia adeo magna est quod ipsa montes, id est sublimes et excelsos, id est reges et philosophos, transtulit in mare, id est in amaritudinem penitencie.

<sup>287</sup> Greg. Magn. *Mor. in Iob* 30, par. 26, lin. 2: Montes accipimus omnes elatos huius saeculi, qui in corde suo altitudine terrena tumuerunt.

<sup>288</sup> Cassiod. *Exp. psalm.*, ps. 45, lin. 82: Hic alios montes dicit, hoc est saeculi potestates; Greg. Magn. *Mor. in Iob* 18, par. 36, lin. 6: Quid uero hoc loco montes nisi huius saeculi potentes accipimus, qui pro terrena substantia altum tument? Ambrosius Autpertus. *Exp. in Apoc.* 4, cap. 6, vers. 16, lin. 23: Superbas huius saeculi potestate appellari uocabulo montis, Propheta indicat, dicens: Super montem caligosum leuate signum, exaltate uocem, leuate manum, et ingrediantur portas duces; Iohannes de Forda. *Super extr. part. Cant.* 67, lin. 49: Mons quippe magnus persecutorum potestas et rabies tyrannorum ad delendum nomen Christi...

<sup>289</sup> Uerecundus Iuncensis. *Com. super cant. eccl.*, In cant. Habacuc, cap. 5, lin. 28: Sed et regibus et imperatoribus poterit coaptari, quos uelut montes amplissimos uidemus calore fidei dissolutos...

<sup>290</sup> Beda Uen. *Exp. in Abacuc*, lin. 144: Mons autem de quo uenturus idem sanctus canitur, regnum Iudaeorum, ex quo ille carnis originem duxit, ualet intellegi.

<sup>291</sup> Ambrosius Autpertus. *Exp. in Apoc.* 4, cap. 6, vers. 16, lin. 26: Quem enim alium per montem caligosum, nisi regem Babylonium uoluit designare, infidelitatis atque impietatis nebula coopertum?

<sup>292</sup> Cassiod. *Exp. psalm.*, ps. 103, lin. 251: Spiritualiter autem montes hic accipere debemus haereticos ac superbos...

<sup>293</sup> Cassiod. *Exp. psalm.*, ps. 74, lin. 141: Orientem, ponamus homines iam diuina claritate conspicuos; occidentem, peccatores quibus adhuc lumen ueritatis absconditur; desertos montes, falsos praedicatores forsitan debemus aduertere; qui licet montium, id est praedicantium sibi usurpent locum, tamen ueritate deserti sunt, sicut sunt omnes haeretici uel pagani.

<sup>294</sup> Greg. Magn. *Mor. in Iob* 33, par. 1, lin. 47: Sed quia nonnulli in elationis suae altitudine remanent, et ad diuina obsequia flecti humiliter dedignantur, pro eo quod iuxta desiderium antiqui hostis praua cogitare ac perpetrare non desinunt, recte hoc loco de behemoth dicitur: huic montes herbas ferunt.

<sup>295</sup> Uerecundus Iuncensis. *Com. super cant. eccl.*, In cant. Habacuc, cap. 5, lin. 35: Montes quoque altissimos sensus sine dubio extollentes se aduersus scientiam



иначе присутствуют у позднейших латинских авторов, как показал сплошной анализ последних восьми томов *PL* 210–217, проведенный с помощью PLD. Некоторые из подобных толкований читаются на латинском богослужении<sup>296</sup>. К сожалению, рассмотрение латинской богослужебной традиции выходит за рамки нашей статьи, хотя подобного рода анализ представлял бы несомненный интерес. Здесь существуют, однако, два препятствия: латинское богослужение мало знакомо автору этой статьи, и, кроме того, литургические новации Второго Ватиканского собора размыли рамки богослужебной католической традиции, так что при анализе современного этапа необходимо учитывать большее количество текстов.

Итак, анализ латинских экзегетических сочинений (до Фомы Аквината) показал, что практически все аллегорические толкования горы, введенные Оригеном (за исключением, быть может, Тронцы), вошли — благодаря непосредственному знакомству толкователей с сочинениями Оригена или их переводам — в западную традицию и были даже расширены. Из типологических объяснений наибольшей популярностью пользовалось соотношение горы со Христом, богородичное же толкование (отсутствующее, как кажется, у Оригена), зафиксированное впервые у Иеронима и затем у Григория Двоеслова, не получило широкого распространения, хотя и встречается у ряда авторов.

\*\*\*

Напротив, в *антиохийской школе* следов оригеновских толкований незаметно. Если у *Феодора Мопсуэстского*, первого влиятельного экзегета антиохийской школы, еще можно встретить в комментариях на Ветхий Завет<sup>297</sup> редкие толкования гор как ангелов<sup>298</sup> или царей<sup>299</sup>, то во всем громадном корпусе подлинных и мнимых сочинений св. *Иоанна Златоуста* я нашел только одно (!) место, которое можно сравнить с вы-

Dei; Paschasius Radbertus. *Expositio in Matheo* 9, lin. 3452: Ac per hoc mons iste de quo dicit contraria potestas iure intellegitur qui se extollit etiam contra Deum.

<sup>296</sup> Greg. Magn. *Hom. 29 in Ev.*, *PL* 76, 1219 (отрывок, читаемый, согласно указанию О. Руссо, в римском бревиарии на октаву Вознесения).

<sup>297</sup> В катенарных фрагментах на Новый Завет, учтенных в TLG, аллегорические толкования гор отсутствуют.

<sup>298</sup> Anonymus. *Theodori Mopsuesteni Expositionis in psalmos Iuliano Aecclanensi interprete in latinum uersae quae supersunt. Epitome ab alio auctore composita* (epitome translationis. *CPL* 777B / Ed. L. DE CONINCK (1977) (*SL* 88A) 86–397). Ps. 143, lin. 34: Tropice montes idem sunt angeli de quorum ira, quasi de igne, fumus in ultionem nostri decedat.

<sup>299</sup> Ibid. Ps. 45, lin. 27: Conturbati sunt — ipsi reges — montes in fortitudine eius.

шеприведенными<sup>300</sup>. В других местах святитель вступает в прямую полемику с аллегорической экзегезой<sup>301</sup>. Бл. *Феодорит Кирский*, как будто допуская неявно один раз при комментировании Ис. 49, 13 переносное толкование гор<sup>302</sup> и придерживаясь в отдельных местах Ветхого Завета типологического толкования<sup>303</sup>, все же объясняет многие места, вызвавшие аллегорические толкования Оригена, метафорическим указанием на жертвоприношения демонам, совершавшиеся на горах<sup>304</sup>. Аналогичное понимание и у Севериана Габальского<sup>305</sup>.

Если говорить о *сирийской традиции*, тесно связанной с антиохийской, то у сирийского грекоязычного автора «Макариевского корпуса» *Симеона Месопотамского*<sup>306</sup>, не чуждавшегося умеренной аллегорической экзегезы и имевшего, по-видимому, довольно тесные контакты с каппадокийцами, нет ни одного примера толкования горы в переносном смысле. Так же обстоит дело и с *греческим корпусом неэкзегетических творений* св. *Ефрема Сирина*, хотя значительная часть является псевдэпиграфами<sup>307</sup>. В *сирийских же экзегетических сочинениях* Еф-

<sup>300</sup> Ὁρη Σιών τὰ πλευρὰ τοῦ βορρᾶ· οἱ ποτὲ δυνατοὶ παρὰ τῷ ψυχρῷ διαβόλῳ νῦν ὄρη Σιών ἐγένοντο οἱ ἄγιοι δηλονότι (*Frag. in Prov. in catenis. PG* 64, 729<sup>11</sup>. *CPG* 4446. TLG 2062/185).

<sup>301</sup> ποταμοὺς κροτοῦντας χερσὶν εἰσάγοντες, καὶ βουνοὺς ἀλλομένους, καὶ ὄρη σκιρτῶντα. οὐχ ἵνα ταῦτα λογισμὸν ἔχειν νομίσωμεν καὶ ψυχὴν, ἀλλ' ἵνα τὴν ὑπερβολὴν μάθωμεν τῶν ἀγαθῶν, ὡς καὶ τῶν ἀναισθητῶν αὐτῶν καθικνουμένην (*Cat. in ep. ad Rom., typus Monac. 412* / Ed. J. A. CRAMER // *Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum. Vol. 4* (Oxford, 1844; repr. Hildesheim, 1967) 246<sup>17</sup> sq. TLG 4102/011 = *Hom. in Rom.* 14, 4, *PG* 60, 529<sup>50</sup>. *CPGS* 4427. TLG 2062/155. Cf. *Expos. in Psalm.* // *PG* 55. 208<sup>41</sup>. *CPGS* 4413. TLG 2062/143. Тот же фрагмент в других катенах ложно приписан Иоанну Дамаскину, см. *PG* 95, 505). Ср. аналогичное объяснение Златоустым олицетворения гор Давидом как чисто поэтического приема при толковании Пс. 113, 4. 6 (*Exp. in Psalm.* // *PG* 55. 307. Рус. пер.: Беседа на Пс. 113, разд. 2 // Творения. Т. 5, кн. 1. 329–330).

<sup>302</sup> *Commentaria in Isaiam* (*CPGS* 6204. TLG 4089/015) / Ed. J.-N. GUINOT, Theodoret de Cyr. *Commentaire sur Isaie. Vol. 1–3* [SC 276, 295, 315 (Paris, 1980, 1982, 1984)]. Sect. 15<sup>391</sup>. SC 315. P.88 (cf. notam 3 ad loc. in p. 89).

<sup>303</sup> Например, подразумевая под «святыми горами» (из стиха Пс. 86, 2 «основания его на горах святых») апостолов.

<sup>304</sup> *Com. in Is.* 12, 52 (SC 295, 398); *Interpr. in Ps.* (*CPGS* 6202. TLG 4089/024). *PG* 80, 1357<sup>24</sup>, 1432<sup>11</sup>; *Int. in Jer.* (*CPG* 6205. TLG 4089/026). *PG* 81, 780<sup>14</sup>.

<sup>305</sup> *De tribus pueris* (*CPGS* 4568. TLG 4139/067). *PG* 56 [sub nomine Jo. Chrys.], 598<sup>45</sup>.

<sup>306</sup> Доказательства указанного авторства приведены и подробно разобраны в моем предисловии к русскому переводу «Макариевского корпуса» первого типа (Преп. Макарий Египетский. Духовные слова и послания / Изд. подготовил А. Г. Дунаев (М.: Индрик, 2002) в печати).

<sup>307</sup> Поиск велся по TLG.

рема<sup>308</sup> аллегорические (точнее, типологические) толкования горы встречаются, но довольно редко. Так, в толкованиях на книги больших и малых пророков<sup>309</sup>, предоставляющие наибольший материал для аллегорических объяснений, места, в которых упоминаются горы, как правило, или не интересуют Ефрема, или толкуются в буквальном смысле<sup>310</sup>. В толковании на Исаию я нашел лишь следующие аллегорические (в некоторых случаях точнее было бы сказать «типологические») объяснения: гора дома Господня есть Голгофа<sup>311</sup>; пророчество о «горе сей» исполнилось, когда Господь преподавал на иерусалимской горе Свое Тело и Кровь<sup>312</sup>; «высота гор Ливановых» знаменует славный Иерусалим<sup>313</sup>; горами и холмами называются царства и укрепления языческие<sup>314</sup>. В экзегезе книги пророчества Иеремии нет ни одного переносного объяснения горы<sup>315</sup>: даже там, где ловцы на горах толкуются как прообразы апостолов, горам не придается иносказательного смысла<sup>316</sup>. В пророчестве Иезекииля Ефрем находит только одно аллегорическое толкование горы<sup>317</sup>. В остальных пророческих книгах мной обнаружены лишь четыре экзегезы в переносном смысле: знаменитое место о камне, отсеченном от горы без рук, где гора знаменует святую Деву<sup>318</sup>; мысленная

<sup>308</sup> Поиск велся «вручную» по русским переводам с сирийского (Творения св. Ефрема Сирина. Ч. 5. Изд. 5. (Серг. Посад, 1912); Ч. 6. Изд. 4 (Св.-Троицк. Серг. Лавра, 1901)).

<sup>309</sup> Т. 5. 317–520. Т. 6. 5–204.

<sup>310</sup> Например, Ис. 42, 11 (Т. 5. 415); Иер. 3, 6 (433).

<sup>311</sup> На Ис. 2, 2 (322).

<sup>312</sup> Ис. 25, 6 (375).

<sup>313</sup> Ис. 37, 24 (402).

<sup>314</sup> Ис. 41, 15 (412). Ис. 42, 15 (416).

<sup>315</sup> Для сравнения: в гомилиях Оригена на Иеремию два аллегорических толкования (4, 4 in Jer. 3, 6–11. Origenes Werke. Bd 3. 26<sup>24–25</sup>; 5, 3 in Jer. 3, 22–4, 8. Ibid. 33<sup>25–26</sup>), во фрагментах из катен — пять других (Fr. 11<sup>15</sup> in Jer. 17, 24–27. Origenes Werke. Bd 3. 202<sup>25</sup>; Fr. 41<sup>11–16</sup> in Jer. 28, 25–26. Ibid. 219<sup>15, 25–30</sup>; Fr. 51 in Jer. 37, 17–18. Ibid. 224. Fr. 58 in Jer. 38, 23–24. Ibid. 226–227). При этом разнообразие толкований впечатляет: горы — это диавол, гордость, возвышенные мысли, евангельское слово, Христос. Сколько же было вариантов в полных толкованиях Оригена на Иеремию, не дошедших до нас? У Феодорита же, напротив, на всем протяжении обширного комментария на ту же книгу (PG 81. 496–805) нет, как и у Ефрема, ни одного аллегорического объяснения, если не считать таковыми два толкования горы как символа преизбыточного могущества (col. 749<sup>45</sup> и 780<sup>5</sup>).

<sup>316</sup> Иер. 16, 16 (Т. 5. 470).

<sup>317</sup> «Я соберу овцы моя, и упасу я на горах Израилевых». Под мысленными горами Израилевыми разумеется созерцание того, что первоначально и превыше всего сущего» (На Иез. 34, 13. Т. 6. 41).

<sup>318</sup> Дан. 2, 45 (Т. 6. 55–56). Ср. сказанное в конце статьи об исихастской экзегезе и литургической традиции.

гора Господня предображает Еммануила<sup>319</sup>; горы как будущие апостолы<sup>320</sup>; как князи самарийские, а в другом смысле — диавол и силы его<sup>321</sup>. Итак, в толкованиях св. Ефрема Сирина на пророков или вовсе нет аллегорических изъяснений гор, или предлагается не более одного аллегорического толкования на целую книгу. Исключение здесь составляет только книга Михея, в которой (в разных местах) имеются два противоположных объяснения образа горы. Все толкования, за исключением все той же книги Михея, выдержаны приблизительно в одном ключе вертикальной направленности вверх: Господь — Св. Дева — апостолы — возвышенные мысли.

До сих пор мы вращались в кругу пророческих книг — самых «благодарных» для аллегорических толкований. Если же мы перейдем к историческим книгам Ветхого Завета в экзегезе св. Ефрема Сирина, то обнаружим, что аллегорические толкования гор *отсутствуют*. Так, в экзегезе *всего Пятикнижия*<sup>322</sup> я обнаружил только два «второстепенных» места, в которых с некоторой натяжкой можно видеть намеки на аллегорию<sup>323</sup>. «Центральные» же образы гор, как, например, видение Моисея на Синае, остались без аллегорического толкования. Таким образом, сирийскую экзегетическую традицию (по крайней мере, у названных авторов в интерпретации образа горы) можно, по-видимому, считать умеренно-аллегорической (а точнее, типологической) и близкой к толкованиям Феодорита Кирского.

Следовательно, антиохийские и сирийские авторы, которые лучше александрийцев чувствовали семитский менталитет и поэтическую образность (а тем самым, и библейский текст), или не знали, или использовали минимально, или прямо отвергали аллегорические интерпретации, измышленные Оригеном и повторенные его последователями, не чуждаясь, однако, умеренной типологической экзегезы. Следует также отметить и то, что антиохийцы были наследниками малоазийской богословской линии, идущей от ап. Иоанна Богослова, в то время как Ориген решительно выступал против экзегезы одного из самых видных представителей этого течения — св. Мелитона Сардского.

\*\*\*

<sup>319</sup> Мих. 4, 1 (151).

<sup>320</sup> Ионл. 3, 18 (119).

<sup>321</sup> Мих. 1, 4 (144).

<sup>322</sup> Т. 6. 205–449.

<sup>323</sup> «Взйди на гору Нево, и виждь землю Ханааню. Сие изображает нам Пророков и закон, которые пришествие Еммануилово видели в образах, но не достигли до времени сего пришествия...» (На Втор. 33, 49 (445)); «Призовут народы на гору. Трубами Апостолов и пророков призванные народы из пропасти греха вошли на духовную гору» (На Втор. 33, 19 (447)).

Подведем предварительные итоги.

Широкая палитра аллегорических — и притом взаимоисключающих! — интерпретаций горы появляется *впервые* у Оригена, причем в равной мере при толковании как Ветхого (не только пророческих, но и исторических книг), так и Нового Заветов. Подобные толкования *не встречаются* у более ранних греческих (включая Филона Александрийского) и латинских авторов (хотя некоторые из них — особенно св. Ипполит Римский — посвящали специальные трактаты экзегезе Священного Писания), что лишний раз свидетельствует об искусственности большинства аллегорий Оригена. Позднейшие александрийские экзегеты и каппадокийцы, как и латинские авторы, не привносят ничего (или почти ничего) нового в тот перечень разбираемых в статье «горных образов», который «раз и навсегда» установил Ориген. По количеству аллегорических вариантов александрийский дидакал остается непревзойденным мастером, а его последователи (среди которых особенно выделяются Кирилл Александрийский, Иероним, Августин и затем — уже, возможно, через посредство традиции — Григорий Двоеслов) просто черпают из обширного арсенала нужные им толкования, не смущаясь их противоречивостью и очевидной натянутостью. Толкования Ефрема Сирина, представителя сирийской экзегетики, при сопоставлении с аллегориями Оригена показывают<sup>324</sup>, что аллегорические объяснения Оригена имели определенные основания в ветхозаветных пророческих книгах, поскольку Ефрем и Ориген предлагают (хотя и в разных местах) в принципе схожие интерпретации, берущие в качестве исходного «метафорического материала» естественный фактор высоты (но у Оригена весьма значительна и роль глубины). Однако Ориген настолько «злоупотребляет» переносами смысла «по всем параметрам» (и количественно, и качественно), что его аллегории становятся «вещью в себе», служащей каким-то иным целям. Антиохийские экзегеты, и прежде всего Феодорит Кирский и Иоанн Златоуст, экзегетическое наследие которых не уступает по широте охвата Писания творениям Оригена и Кирилла Александрийского, почти не используют предложенные Оригеном аллегорические толкования, сужая до минимума даже тот тесный круг, которым ограничились Ефрем Сирин и Феодор Мопсуэстский, предпочитая более «прозаические» и, несомненно, исторически верные объяснения. При этом экзегеза бл. Феодорита представляется мне наиболее «взвешенной», придающей типологическое толкование поэтическим образам пророческих книг только в самых необходимых и наиболее подходящих случаях. Отсутствие (за единичными исключениями) аллого-

<sup>324</sup> При допущении, что Ефрем не был знаком с экзегетическими творениями Оригена и составлял свои толкования независимо от них.

рий у Иоанна Златоуста и особенно у Феодорита Кирского нельзя объяснить иначе, как *вполне сознательным и намеренным* противлением аллегорическому методу.

Таким образом, из рассмотренного примера можно сделать вывод, что противостояние двух грекоязычных (александрийской и антиохийской) экзегетических традиций, которые условно можно назвать «аллегорической» и «типологической», было ничуть не меньшим, чем в богословии — несторианства и монофизитства. Однако как развивалась ситуация далее, после осуждения Вселенскими соборами обеих крайностей и преодоления в Византии (правда, за счет потери значительных территорий) этого богословского противостояния? Насколько оправданы утверждения, встречающиеся иногда в популярных патрологических курсах, что в результате византийской экзегезы пришла к такому же «патристическому синтезу» и, грубо говоря, стиранию граней между александрийской и антиохийской традициями, как это наблюдалось в богословии?

Уже тот факт, что экзегеза оставалась вне рамок богословских споров, заставляет до всякого конкретного анализа усомниться в столь однозначно положительном ответе. Подобный ответ был бы возможен лишь в том случае, если бы экзегеза являлась совершенно обособленной сферой, никак не связанной с догматикой и общими предпосылками александрийского и антиохийского направлений, как, впрочем, и полагают иные исследователи. Тогда «прививка» и совмещение разных герменевтических установок происходили бы вполне естественно и безболезненно. Если же экзегеза была *как-то* связана с богословскими установками обеих школ, то совмещение разноплановых структур вряд ли могло произойти безболезненно и органично, без соответствующих споров и приемлемого для конфликтующих сторон решения. Как же обстоит дело в реальности? Обратимся к анализу святоотеческих творений VI и последующих веков.

\*\*\*

Св. Максим Исповедник (VI—VII вв.) прямо указывает на горы как на наиболее подходящий пример при определении аллегории Священного Писания в отличие от тропологии<sup>325</sup>. Что же скрывается, по Максиму, за этим образом? Это, во-первых, если использовать выражения Писания, всякое знание, надмевающееся против познания Божия, а от-

<sup>325</sup> Ἀλληγορία ἐστὶν ἡ ἐπὶ τῶν ἀφύχων, οἶων, ὀρέων, βουνῶν, δένδρων καὶ τῶν λοιπῶν. Τροπολογία δὲ ἐστὶν ἡ ἐπὶ τῶν ἡμετέρων μελῶν, οἶων, κεφαλῆς, ὀφθαλμῶν καὶ τῶν λοιπῶν τροπολογία γὰρ ἀντὶ τοῦ τρέπεσθαι λέγεται (*Quaestiones et dubia* (CPGS 7689. TIG 2892/007) / Ed. J. H. DECLERCK (Turnhout, 1982) (CChr. Series Graeca 10) Sect. 1, 8<sup>394</sup>).

сюда и духи, им обладающие<sup>326</sup>; под горными же расселинами Писание подразумевает прелесть неведения лукавых духов<sup>327</sup>. Во-вторых, пророческие горы, символизирующие высоту знания<sup>328</sup>, а гора, на которой преобразился Господь, называется «горой богословия»<sup>329</sup>. В-третьих, ангелы<sup>330</sup>. В-четвертых, святые<sup>331</sup>. В-пятых, умозрительные мысли<sup>332</sup>. В-шестых, плотские помышления<sup>333</sup>. Максим Исповедник возвращается, таким образом, к почти полному ареалу оригеновских истолкований даже с большей последовательностью, нежели шедшие в том же русле до него александрийские авторы и каппадокийцы, за исключением Кирилла Александрийского.

Итак, св. Максим Исповедник, живший уже после соборов, осудивших несторианство и монофизитство, но при «рецидиве» монофизитства в виде монофелитства, остался верным последователем аллегорической интерпретации, ничуть не тяготея к, так сказать, «антимонафизитской» линии антиохийской экзегезы. Этот факт мог бы, пожалуй, служить доводом в пользу отсутствия у экзегетической системы «богословской нагрузки» и связи с конкретной исторической традицией, но одновременно он свидетельствует и о том, что не только в IV—V веках у Иоанна Златоуста, но еще и в VII веке вряд ли можно говорить о «синтезе» между александрийской и антиохийской экзегезами как свершившемся факте.

Тем не менее робкие попытки противостоять засилью аллегорического метода все же начинают проследиваться у некоторых авторов, в том числе и александрийцев. Так, диакон Олимпидор (Александрия, VI в.) в одном месте «Толкования на книгу Иова» дает, в отличие от Дидима и

<sup>326</sup> Εἰ γοῦν ὄρη μὲν εἰσὶ τὰ ἐνεργητικὰ τῆς ἀγνωσίας πνεύματα, βουνοὶ δὲ τὰ ποιητικὰ τῆς κακίας (*Quaestiones ad Thalassium*. Quaest. 47<sup>119</sup>). Рус. пер. А. И. Сидорова: Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 2 (М., 1993) 121, ср. схолию на с. 223, примеч. 19. Cf. qu. 64<sup>106</sup>).

<sup>327</sup> σχισμὰς γὰρ ὁρέων τῶν ἐν τῷ βάθει τοῦ ἐσχάτου ὁβύσσου τῆς ἀγνωσίας κεκλιμένων τῆς πονηρίας πνευμάτων περὶ πλάνην ἐννοίας εἶπεν ὁ λόγος (*Quaestiones ad Thalassium*. Quaest. 64<sup>97</sup>).

<sup>328</sup> ...καὶ τὰ προφητικὰ ὄρη ἀναβαίνοντας τὸ ὕψος τῆς γνώσεως θηρᾶσθαι καὶ ἐπὶ ταύτῃ ἤδεσθαι. (*Quaest. et dub.* 17<sup>80</sup>. Cf.: Ibid. 73<sup>13</sup>; *Quaest. ad Thal.* 65<sup>364, 381, 415, 577, 615</sup>).

<sup>329</sup> *Quaest. et dub.* 191<sup>10, 20, 42</sup>.

<sup>330</sup> ὄρη λέγων τοὺς ἀγγέλους, βουνοὺς δὲ τοὺς πατριάρχας καὶ προφήτας (*Quaest. et dub.* 133<sup>8</sup>).

<sup>331</sup> Ὁρῶ Σιών εἶσιν οἱ τὰ ὑψηλὰ σκοπεύοντες ἅγιοι (*Quaest. et dub.* 2, 8<sup>2</sup>).

<sup>332</sup> οἱ λογισμοὶ ἐπὶ τὰ ὄρη τῶν θεωρημάτων ὑπὸ τοῦ νοῦ ποιμαίνοντες (*Capita de caritate* 2, 55<sup>4</sup> (CPG 7693. TLG 2892/008) // Massimo confessore. Capitoli sulla carità / Ed. A. CERESA-GASTALDO (Roma, 1963) 48–238. Рус. пер. А. И. Сидорова: Преп. Максим Исповедник, Творения. Кн. 1 (М., 1993) 115).

<sup>333</sup> *Quaest. ad Thal.* 33<sup>37–39</sup> (рус. пер. на с. 91).

схолий к Максиму Исповеднику, вполне «прозаическое» (в терминологии Оригена — «буквальное», «историческое») объяснение «медным горам», которые называются так не в собственном смысле, но потому, что оттуда люди добывают медь<sup>334</sup>. В другом месте экзегет предпочитает, однако, аллегорическое толкование гор как враждебных сил<sup>335</sup>. Обе интерпретации как бы уравнивают друг друга. Эта картина подтверждается и катенарным фрагментом толкования того же автора на Иеремию, где буквальное и аллегорическое объяснения соседствуют друг с другом<sup>336</sup>.

Похожая ситуация наблюдается двумя столетиями позже у св. Иоанна Дамаскина (VII—VIII вв.). Если при опровержении манихейских вымыслов он явно высмеивает аллегорическую космогонию еретиков<sup>337</sup>, то в гомили на Преображение принимает тропологическое толкование гор как добродетелей<sup>338</sup>.

<sup>334</sup> οὐχ ὅτι χαλκὰ τυγχάνουσιν ὄρη, ἀλλ' ὅτι λατομούμενα κατὰ τὴν δοθεῖσαν ἀνθρώποις ὑπὸ θεοῦ μεταλλικὴν τέχνην χαλκὸν καὶ σίδηρον φέρουσιν (*Commentarii in Job* (CPGS 7453. TLG 2865/001) // Olympiodor Diakon von Alexandria. Kommentar zu Hiob / Ed. U. HAGEDORN, D. HAGEDORN (Berlin, 1984) (PTS 24) 231<sup>1</sup>).

<sup>335</sup> κατέστρεψε δὲ ἐκ ριζῶν ὄρη, τὰς ἀντικειμένας δυνάμεις ἐκ θεμελιῶν κατασεισας (*Commentarii in Job* 234<sup>8</sup>).

<sup>336</sup> Olymp. *Com. in Jer. in catenis* (CPG 7455. TLG 2865/003). «Εἶδον τὰ ὄρη, καὶ ἰδοὺ ἦν τρέμοντα.» Ἡ τὰ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ φησιν, ὅτι αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν, ἡ τὰ περὶ τῆς καθόλου συντελείας, ἡ τὰς ἀντικειμένας δυνάμεις κλονουμένας, ὅτι ὁ Χριστὸς ἔλυε τοῦ ἔδου τὸ δεσμωτήριον (PG 93. 637<sup>174</sup>).

<sup>337</sup> Πῶς δὲ παραλαβὼν τοὺς ἀρχοντας τῆς κακίας ἐσταύρωσε καὶ ἐκ τῶν σαρκῶν αὐτῶν ἐποίησε τοὺς οὐρανούς, ἐκ δὲ τῶν ὁσίων αὐτῶν τὰ ὄρη, τὸ δὲ μέρος αὐτοῦ ἀρπαγὲν οὐ παρέλαβε; (*Contra Manichaeos*. (CPGS 8048. TLG 2934/012) / Ed. B. KOTTER, Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 4 (Berlin, 1981) (PTS 22) cap. 29<sup>224</sup>. Рус. пер. Д. Афиногенова: Творения преп. Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники (М., 1997) (*Святоотеческое наследие* 3) 46–47). В подлинных манихейских текстах формально различаются огненные и темные горы, но похоже, что светлые и темные стихии как бы смешиваются в горах, поскольку четыре горы тесно связаны с переправами, ограждая их, последние же установлены Духом с помощью светлых стихий при творении мира для спуска темных стихий с неба и земли в преисподнюю. Там же заключена четвертая часть архонтов. Подробнее см.: Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат / Пер. с копт., исслед., коммент., глоссарий и указатель Е. Б. Смагиной (М., 1998). Глоссарий: с. 390 «гора», 437–438 «переправы»; тексты см. по Указателю на с. 479 «гора».

<sup>338</sup> Τί δὲ εἰς ὅρος ὑψηλὸν ἀνάγει τοὺς μαθητάς; Ὁρῶ τροπικῶς τὰς ἀρετὰς ἡ θεία κατονομάζει Γραφή. Πασῶν δὲ τῶν ἀρετῶν κολοφῶν καὶ ἀκρόπολις ἡ ἀγάπη καθέστηκεν (*Hom. in transfig. Domini*, 10. CPGS 8057. TLG 2934/054. PG 96, 560<sup>48–49</sup>). Рус. пер. святш. Максима Козлова: *Альфа и Омега* 4 (22) (1999) 68–69).

О дальнейшем развитии византийской экзегезы в IX—XV вв. можно говорить с определенной долей условности, поскольку в богословии эпоха творческих поисков IV—V вв. сменилась сначала в VIII в. систематизацией (Иоанн Дамаскин), а затем в IX—XI вв. — компиляторством и даже начетничеством (кроме того, весомы и технические трудности, поскольку тексты этого периода хуже всего представлены в TLG). Однако если в эпоху исихастских споров византийское богословие не только ожило вновь, но и достигло настоящего «патристического синтеза» и подлинных вершин, то экзегеза, на которую у полемистов просто не было времени и сил, осталась в прежнем «замороженном» состоянии. Об этом свидетельствует и все растущий успех катен, начавших создаваться гораздо ранее<sup>339</sup> и механически<sup>340</sup> объединявших разные отеческие толкования в отличие от, скажем, как древних, так и исихастских богословских флорилегиев, делавших целенаправленные (хотя и обычно тенденциозные) подборки в пользу того или иного учения. Достаточно почитать толкования бл. Феофилакта Болгарского (XI — самое начало XII вв.), пользующегося, как кажется, в основном объяснениями Златоуста<sup>341</sup>, но интегрирующего в них и аллегорические толкования (по-видимому, из катен), и Евфимия Зигабена (Зигавина; XII в.), имевшего влияние при византийском дворе, составляющего «Толковую Псалтирь»<sup>342</sup> как откровенную святоотеческую компиляцию по типу катен и комментариев на Евангелия как повторение чужих интерпретаций, — чтобы почувствовать отсутствие свежего духа и единой системы, которой была бы под-

<sup>339</sup> Первые образцы катен, объединявшие толкования двух авторов, появились, вероятно, около 475 г. (G. DORIVAL, *Aperçu sur l'histoire des chaînes exégétiques grecques sur le psautier (V—XIV siècles)* // *Studia Patristica* 15/1 (Berlin, 1984) (TU 128) 146–169. См. 169), однако основной период развития катен приходится на VIII—XIV вв., в котором можно выделить 700-е гг., 850—950 и 1100 (Ibid. 164). Географический ареал — Палестина, затем Константинополь (164–165). Вероятно, катены служили в основном для школьного образования (вариант «хрестоматии») церковнослужителей (168), хотя успех их явно переступил эти границы.

<sup>340</sup> Правда, следует сделать оговорку, что до сих пор, насколько мне известно, очень плохо изучена возможность наличия определенных экзегетических тенденций и композиционных законов в подобного рода сборниках.

<sup>341</sup> Тем не менее анализ ряда мест из Феофилакта, проведенный выпускником РПУ А. Алексаняном в дипломной работе (поскольку были привлечены лишь несколько глав Евангелия от Матфея, выводы требуют подтверждения на более широком материале), показал, что, вопреки широко распространенному мнению о зависимости Феофилакта главным образом от Иоанна Златоуста, в толкованиях Феофилакта наблюдается не меньшее, если не большее, влияние Оригена.

<sup>342</sup> В 1060—1070 гг. (DORIVAL, *Aperçu sur l'histoire des chaînes exégétiques...* 151).

чинена экзегеза, боязнь малейшей оригинальности. Тем не менее свобода выбора, которой располагал компилятор, создавала все условия, чтобы избежать противоречивых толкований, если они по той или иной причине настораживали составителя. Например, в катенах на Евангелие от Луки горы трактуются в анонимном фрагменте как страсти и бесовские сопротивления<sup>343</sup> или горделивые лукавые силы (выдержка из Кирилла Александрийского)<sup>344</sup> с опущением всех прочих вариантов. Феофилакт Болгарский также предпочитает приводить какое-нибудь одно аллегорическое толкование, но Евфимий Зигабен уже не видит затруднений в компиляции разных аллегорий.

Однако обратимся к конкретному анализу комментариев Феофилакта Болгарского и Евфимия Зигабена как наиболее типичным для поздней Византии и популярным у современных православных читателей (именно эти тексты были у меня под рукой — к сожалению, только в русском переводе). «Толковая Псалтирь» Зигабена интересна еще и дополнительными примечаниями позднейших издателей, взятыми из катен и создающими представление о тенденциях поствизантийской православной экзегезы.

Из наследия Феофилакта Болгарского для анализа были выбраны толкования на Евангелия<sup>345</sup>. В большинстве мест экзегет предпочитает буквальные толкования<sup>346</sup>. В одном месте опровергается аллегорическое объяснение горы как страсти корыстолюбия<sup>347</sup>. Отдельные случаи бук-

<sup>343</sup> Ἄλλως, Φάραγγας δὲ καὶ ὄρη καὶ βουνοὺς τὰ πάθη καλεῖ, καὶ τὰς τῶν δαιμόνων ἀντιστάσεις (Catena in Lucam typus B e codd. Paris. Coislin. 23 + Oxon. Bodl. Misc. 182. (TLG 4102/004) // *Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum* / Ed. J. A. CRAMER. Vol. 2 (Oxford, 1841; repr. Hildesheim, 1967) 297).

<sup>344</sup> ὄρη ἐτάχθησαν ὡσεὶ κηρὸς ἀπὸ προσώπου τοῦ Θεοῦ» ὁρεῖ γὰρ τὰς ὀφθαλμοὺς καὶ ὑπερφάνους παρεκκλίνει δυνάμεις, πονηρίας δηλονότι, πλὴν ὡς πυρὶ προσβαλλούσας τῇ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν δυνάμει τε καὶ ἐξουσίᾳ, κατατρίχονται κηρὸς δίχτην (Ibid., 69<sup>20</sup>).

<sup>345</sup> Далее все цитаты по рус. пер., выполненному по PG 126: Благовестник. Толкование на святые Евангелия блж. Феофилакта, архиеп. Болгарского (СПб., б.г.) (имеются репринты).

<sup>346</sup> Вот характерный пример: «Восходит “на гору”, потому что намеревался совершить чудо. Ибо Он не любил чести и славы, чтобы творить чудеса посреди городов, но, избегая пустой славы людской, ищет уединения, научая и нас сему же. Восходит на гору и потому, что желает сообщить ученикам нечто таинственное. Ибо Он обыкновенно всегда так делал. Потому что тому, кто имеет вести такую речь, нужно быть свободным от всякого смущения, и место нужно, свободное от всякого шума» (С. 573 [На Ин. 6]).

<sup>347</sup> «Некоторые под весьма высокой горой разумеют страсть корыстолюбия, в которую враг старается вовлечь Иисуса, но они неверно думают. Ибо диавол явился Ему чувственно, Господь же не принимал помышлений; да не будет!» (С. 29 [Мф. 4]).

вального толкования допускают и переносное понимание<sup>348</sup>. Но порой видны и явные аллегорические объяснения. В «эсхатологической речи» Иисуса при описании бегства в горы, не сходя с крыш, кровли толкуются как «высота добродетелей»<sup>349</sup>. Притча о ввержении горы в море по вере означает в аллегорическом смысле следующее: «Гора есть в духовном смысле гордый ум, высящийся и упорный»<sup>350</sup>. И, наконец, одна развернутая интерпретация при толковании цитаты из пророка (Ис. 40, 3–5) прямо вторит оригеновской: «“И всякая гора и холм”, то есть противные силы и пожелания, кажушиеся нам вложенными с природою, поистине ослабели: и все сделалось ровным, и кривое переменялось на прямое. Ибо Христос упразднил противные силы, которые здесь называются горами и холмами, и оживил природные наши побуждения к добру, которые евангелист назвал наполняемыми долинами»<sup>351</sup>. Последняя аллегория не случайна у Феофилакта, ибо хотя обнаружение источников интерпретаций этого экзегета требует специальных исследований, цитаты из Оригена (по катенам) видны невооруженным глазом<sup>352</sup>.

Евфимий Зигабен прямо объявляет — в рамках сложившейся в средние века четырехчленной экзегетической системы — в предисловии к «Толковой Псалтири»<sup>353</sup> аллегорический метод законной составляющей и необходимой частью толкований: «Не все места в псалмах будут исследоваться нами одним каким способом, то есть на основании, положим, только одной истории [т.е. букв. смысла], или только как пророческие, или же согласно (например) с законами аллегории, или наконец сообразно с учением нравственным, но часто при изъяснении одного и того же места будут применяемы к делу многие и различные способы»<sup>354</sup>. Следствием такой установки является весьма многозначный спектр семантического поля образа горы, сопровождаемый обычно (по образцу катен) указанием автора того или иного толкования. Итак, горы в Псалтири — это высота добродетелей<sup>355</sup> или правых богословских догма-

<sup>348</sup> «Итак, и ты взойди на гору заповедей, где сидит Господь» (С. 92 [Мф. 9]).

<sup>349</sup> С. 141 (Мф. 24).

<sup>350</sup> С. 237 (Мк. 11).

<sup>351</sup> С. 293 (Лк. 3).

<sup>352</sup> Например, эпизод со статиром, заплаченным как налог за Иисуса и Петра, где Феофилакт (С. 103) повторяет Оригена (Origenes Werke. Bd XII/3/1. P. 159. Fr. 373). Ср. еще толкование пяти хлебов и двух рыб в аллегорическом духе (С. 208–209).

<sup>353</sup> Толковая псалтирь Евфимия Зигабена (греческого философа и монаха), изъясненная по свято-отеческим толкованиям. [Т. 1–2] / Перев. с греч. (Киев, 1882 (и репринты)).

<sup>354</sup> Т. I. 14.

<sup>355</sup> Т. I. 143 (Пс. 23, 3).

тов<sup>356</sup>, небеса<sup>357</sup>, архангелы<sup>358</sup>, пророки<sup>359</sup>, апостолы<sup>360</sup>, подвижники и аскеты<sup>361</sup>, церкви<sup>362</sup>, враги церкви<sup>363</sup>, демоны<sup>364</sup>, народы под властью дьявола или церкви<sup>365</sup>, цари и правители<sup>366</sup>. Как видим, благодаря совокупности толкований разных авторов набор значений приближается, за немногими исключениями, к обозначенному Оригеном. Самое удивительное, однако, заключается в другом. Выше (в самом начале статьи, когда речь шла об Оригене) сторонники аллегорической экзегезы могли бы попытаться в оправдание большого количества взаимоисключающих толкований Оригена сослаться на то, что образы взяты из разных книг Писания (хотя Ориген рассматривал все Писание как единое целое). В данном случае «оправданием» могло бы служить то, что псалмы написаны разными авторами и, следовательно, одинаковые образы допускают разные интерпретации. Однако Зигабен, утверждая в предисловии, что *вся* книга псалмов написана Давидом, а не разными лицами<sup>367</sup>, не задает себе вопроса, как мог один и тот же автор подразумевать под образом гор столь различные смыслы. Порой Зигабен прямо замечает, что тот или иной стих «Василий и Златоуст» или «Феодор и Феодорит» «не изъясняют в переносном и высшем смысле», однако это не мешает тут же или чуть ниже привести и переносное аллегорическое изъяснение<sup>368</sup>. Часто в приведенных примерах приводятся сразу буквальное и несколько аллегорических изъяснений. Буквальное географическое толкование, соединенное с указанием на особенности еврейского языка (употребление множественного числа вместо единственного), соседствует иногда с аллегорическим объяснением, никак с первым не связанным<sup>369</sup>. Издатели же систематически дополняют в примечаниях по катенам аллегорический смысл — иногда даже прямо противоречащий объяснению

<sup>356</sup> Т. I. 143 (Пс. 23, 3).

<sup>357</sup> Т. I. 463 (Пс. 75, 5).

<sup>358</sup> Т. I. 433 (Пс. 71, 3).

<sup>359</sup> Т. 2. 54 (Пс. 86, 2), 122 (Пс. 97, 8).

<sup>360</sup> Т. 2. 54 (Пс. 86, 2) (толкование «Феодорита и Кирилла»).

<sup>361</sup> Т. I. 438 (Пс. 71, 16).

<sup>362</sup> Т. I. 292 (Пс. 47, 2), 295 (Пс. 47, 12), 399 (Пс. 67, 16). Т. 2. 127 (Пс. 98, 9).

<sup>363</sup> Т. I. 399 (Пс. 67, 17).

<sup>364</sup> Т. I. 98 (Пс. 17, 8), 284–285 (Пс. 45, 4), 459 (Пс. 74, 7). Т. 2. 116 (Пс. 96, 5).

<sup>365</sup> Т. I. 293 (Пс. 47, 3).

<sup>366</sup> Т. I. 433 (Пс. 71, 3).

<sup>367</sup> «Некоторые же толковники утверждают, — с ними и я согласен, — что, напротив, все псалмы написаны Давидом, равно как и псалом, надписанный именем Моисея, не моисею принадлежит...» (Т. I. 6).

<sup>368</sup> Например, т. I, с. 284 (Пс. 45, 3–4), 459 (Пс. 74, 7).

<sup>369</sup> Например, т. I, с. 292–293 (Пс. 47, 3).

экзегета<sup>370</sup> — там, где он опущен Зигабеном<sup>371</sup>, включая, вслед за Зигабеном<sup>372</sup> и катенами, и анонимные объяснения «безымянного толкователя»<sup>373</sup>. Эти дополнения комментаторов не столько расширяют семантическое поле, к которому трудно уже что-то добавить, сколько делают почти что обязательным постоянное присутствие аллегорического объяснения.

\*\*\*

Итак, можно ли считать, основываясь на одиночных толкованиях (например, диакона Олимпиодора и Иоанна Дамаскина) или широко распространенных катенах и составленных в их духе компендиях (в частности, Феофилакта Болгарского и Евфимия Зигабена), что поздняя (доисихастская) византийская экзегеза достигла наконец «синтеза» двух взаимоисключающих (или, под другим углом зрения, взаимодополняющих) традиций — антиохийской и александрийской?

При ответе на этот вопрос следует учесть следующие соображения.

Во-первых, эта экзегеза была компиляцией — механической или целенаправленной, не столь уж важно.

Во-вторых, уровень аллегорической экзегезы, а следовательно и отдельные аллегорические толкования, присутствовал в ней — в отличие от антиохийской традиции — как *обязательный «структурный» элемент*. О том, что этот элемент стал привычным и проник даже в среду светской литературы, говорит пример такого ученого-энциклопедиста («полигистора»), как *Михаил Пселл* (XI в.), использующего в своих стихах в качестве клише некоторые из отмеченных выше святоотеческих аллегорических интерпретаций гор<sup>374</sup>. Проследить источник этих образов легко не только из нашего предыдущего анализа, но и из собственных экзегетических сочинений Пселла. Так, в толковании на книгу Песнь Песней — самое «классическое» произведение Ветхого Завета в смысле количества аллегорических интерпретаций — ученый приводит сна-

<sup>370</sup> Например, слова Феодрита, что пророк беседует с бездушными стихиями, используя прием ораторского олицетворения, предпочтенные Зигабеном, издатели дополняют толкованием Исхия, по которому горы — это пророки (Т. 2, 222, примеч. 1 к Пс. 113, 6). Ср.: т. 2, 336, примеч. 1 (Пс. 133, 3).

<sup>371</sup> Случаев таких множество. См., например, т. 1, 381 (примеч. 1); т. 2, 107 (примеч. 1), 153–154 (примеч. 2), 161 (примеч. 2), 386 (примеч. 1 к Пс. 143, 5) и т. п.

<sup>372</sup> Например, т. 2, 116 (Пс. 9, 5).

<sup>373</sup> Например, т. 2, 107 (примеч. 1).

<sup>374</sup> δαίμονας δλους καθελὼν καὶ μόνη τῇ κελεύσει τοῦτους γὰρ ὅρη κέκληκε καὶ πάλιν βουνὸς λέγει (Michaelis Pselli poemata / Ed. L. G. WESTERINK (Stuttgart: Teubner, 1992) TLG 2702/015. Poem. 2, 489–490). «ὅρη Σιών ἐπῆξατο», πάντως τοὺς ἀποστόλους (Poem. 54, 595).

чала собственное изложение, а затем объяснения трех отцов (Григория Нисского, Нила и Максима)<sup>375</sup>. Толкования Пселла лежат в привычном катенарном русле<sup>376</sup>, однако обращает внимание, с какой легкостью и виртуозностью он совмещает противоположные толкования (пророки и бесы<sup>377</sup>; злые звери и возвышенные души<sup>378</sup>).

В-третьих, многие авторы (в том числе и еретики) фигурировали в катенах анонимно или под чужими именами, так что в них проник «контрабандой» и даже был причислен к святым отцам иудей и одновременно приверженец греческой языческой философии Филон Александрийский, поэтому вряд ли подобного рода сводку можно безоговорочно признать «святоотеческой».

В-четвертых, единая тенденция того или иного толкования, будучи расчлененной на множество фрагментов с большими пропусками, просто переставала существовать.

Если такого рода произведения можно назвать — если не с современной, то хотя бы со средневековой точки зрения — «синтезом» и живым органическим единством, то поздняя византийская экзегеза, конечно же, была таковой. При другом ответе неизбежно следует отрицательный вывод.

Вернемся теперь к ответу на вопрос, вынесенному в заглавие статьи. Является ли аллегорическая экзегеза — в том виде, в каком она сложилась у Оригена и была воспринята византийской традицией (за исключением антиохийских авторов) — *поэтическим* приемом<sup>379</sup>? Несомненно, да. Но допустима ли при экзегезе Священного Писания столь многоцветная палитра, в которой смешаны — то в одном, то в разных местах полотна — все краски; палитра, заменяющая поэзию священных текстов другой, так сказать, «искусственно-интеллектуальной» поэзией? Экзегеза, в которой один и тот же образ может обозначать все, что угодно, — от ада дорая (далеко ли отсюда до «апокатастасиса»?), и проблема «расторжения брака» (С. Льюис) даже не ставится? Если читатель полагает, что экзегеза Писания не должна иметь никаких «онтологических», объективных корней и зависит исключительно от фантазии

<sup>375</sup> Ниже я пользуюсь русским переводом архим. Амвросия по PG 122. 537–686 (Михаил Пселл, Богословские сочинения / Пер. архим. Амвросия [Погодина] (СПб., 1998) 122–267).

<sup>376</sup> Например, «Смирнская гора» (с. 197–198), вслед за катенами (с. 199), толкуется как намек на страсти Христовых — очевидно, исходя из распространенной в Византии символики смиренны как вещества, использующегося при погребении.

<sup>377</sup> С. 165.

<sup>378</sup> С. 267.

<sup>379</sup> Мы не касаемся здесь проблемы, скрывалось ли, помимо поэтической стороны, что-то еще за оригеновской аллегорией.



и пристрастий или герменевтической системы и языка толкователя (иными словами, если читатель одобряет протестантскую установку, что толкование Священного Писания есть самоличное, а не церковное дело каждого верующего, отвлекшись при этом от протестантских же требований филологической и исторической «достоверности»), то должно признать отсутствие границ у такого рода экзегезы вполне закономерным. Если же читатель считает интерпретацию Священного Писания делом не только личным, но и церковным, нуждающимся в соборном разуме, то он, по-видимому, согласится, что даже *поэтическая интерпретация* — не говоря уже о претендующей на нечто большее — должна иметь свои четкие границы и в любом случае не смешиваться с *экзегезой церковного Предания*. Вопросы же, что из себя все-таки представляет последняя (и существует ли она вообще как нечто цельное) и насколько поэтическая интерпретация зависит от догматических установок экзегета, остаются открытыми.

\*\*\*

Завершить статью и заодно проверить наши выводы уместно, обратившись в первом и очень поверхностном приближении к исихастской литературе (XIV—XV вв.), кульминационной для Византии, и к литургическим произведениям<sup>380</sup>.

Как уже было сказано, исихасты уделяли мало внимания экзегетике Священного Писания как таковой. Кроме того, значительный пласт этой литературы не издан. По этой причине рассмотрение самого позднего пласта святоотеческих творений вряд ли может что-то изменить в формулированных выше выводах, вытекающих из анализа специальных экзегетических сочинений. Все же а priori можно было бы предположить, что если у исихастских авторов и встретятся образы гор, то толкования будут лежать в уже привычном катенарном русле. Однако такое предположение, тем не менее, не подтверждается.

Из авторов исихастского круга я выбрал *Матфея Кантакузина*<sup>380\*</sup> и св. Григория Паламу. Первый в толковании на Песнь Песней<sup>381</sup> пользуется — несмотря на уже сложившуюся традицию аллегорических толкований — минимумом<sup>382</sup> самых распространенных объяснений. Горы для

<sup>380</sup> Внимания заслуживала бы также и православная иконография, в которой горки, ставшие позднее простым архитектурным фоном, по-видимому, первоначально несли смысловую нагрузку.

<sup>380\*</sup> См. о нем: PLP 5, № 10983; D. STERNON. Matthieu Cantacuzène // DS 10 (1980) 802–804.

<sup>381</sup> Здесь я снова пользуюсь переводом архим. Амвросия (Михаил Пселл, Богословские сочинения... 283–376), выполненным по PG 152. 997–1084.

<sup>382</sup> В одном месте автор просто ограничивается «этимологией» (на с. 361 о горе Кармил).

него символизируют «суровость и возвышение греха»<sup>383</sup>, а «горы стремнины» — «высоту и трудность исследования их и глубины (пропастей) и недоступности их»<sup>384</sup>. При этом Кантакузин, в отличие от Пселла, не совмещает одновременно разных толкований. Кроме того, как замечает в предисловии переводчик<sup>385</sup>, толкование Кантакузина представляет ту особенность, что в начале и конце он придерживается обычных объяснений, но в средней части «переходит к толкованию»<sup>386</sup> Песни Песней как пророческого возвещения о Пресвятой Деве Марии. Именно с этим связана еще одна интерпретация «горы смиренны» как Девы Марии<sup>387</sup>.

Анализ творений Паламы и литургических произведений связан с двумя трудностями: большим объемом их и отсутствием (за исключением небольшого изъяснения заповедей блаженства) экзегетических сочинений. Поэтому я пошел по пути, казавшемуся наиболее естественным. Закономерно предположить, что в первую очередь образы гор должны встретиться в текстах, посвященных двум двенадцатым праздникам, события которых непосредственно связаны с горами, — а именно, *праздникам Преображения и Вознесения*. Этот путь тем более выгоден, что у Паламы есть собрание проповедей, расположенных по богослужебному кругу<sup>388</sup>.

В двух гомилиях св. Григория Паламы на Вознесение нет ни одного аллегорического толкования горы<sup>389</sup>. В двух же проповедях на Преображение<sup>390</sup> имеется только одно место, могущее быть отнесенным к аллегорическим толкованиям лишь с некоторой натяжкой: «...которых [апостолов] Слово сначала возвело на высокую гору, т. е. — выше низменности нашего естества; поскольку и ради сего Бог являет Себя на горе, — как это объясняет некто, — частично Сам снисходя со Своей высоты, частично же нас возводя из состояния нашей долупреклонности, дабы легче Он стал доступен для созданного естества, и то насколько возможно постичь Того, Кто непостижим»<sup>391</sup>. При этом нельзя сказать, чтобы Паламе вообще были чужды аллегорические толкования как тако-

<sup>383</sup> С. 305.

<sup>384</sup> С. 376.

<sup>385</sup> С. 281.

<sup>386</sup> По мнению о. Амвросия, «уникальному в православном богословии».

<sup>387</sup> С. 325.

<sup>388</sup> Гомилии св. Григория Паламы в греческом оригинале изданы все вместе в новой серии греческого «Добротолюбия» (в PG вошло лишь две трети общего объема текстов), готовится критическое издание.

<sup>389</sup> Омиллии 21 и 22 по русскому переводу архим. Амвросия Погодина (Св. Григорий Палама, Беседы. Т. 1 (Пер. М., 1994) 215–230). Греч. текст в PG 151. 276–296.

<sup>390</sup> Омиллии 34 и 35 // Там же. Т. 2 (Пер. М., 1994) 83–101. PG 151. 424–444.

<sup>391</sup> С. 87.

вые. Например, смоковницу, на которую забрался Закхей, в одной из гомилий Фессалоникийский святитель толкует как педантизм закона и иудейских обычаев<sup>392</sup>.

В литургических текстах<sup>393</sup> также почти незаметно аллегорических толкований<sup>394</sup>, хотя разновременность формирования их и поэтический характер, казалось, должны были бы способствовать наличию подобного рода образов. Так, в текстах Преображения<sup>395</sup> я нашел всего лишь один намек на интерпретацию гор как добродетелей<sup>396</sup>, несмотря на многократные упоминания о горе, обширные цитаты из пророков<sup>397</sup> и аллегорическую интерпретацию трех учеников как символа Троицы<sup>398</sup>. Современные издатели миней, чувствуя, по-видимому, некоторый «недостаток» аллегорической интерпретации, добавили ее в послесловии, проявив, однако, неожиданное чувство такта и воспользовавшись иносказанием Феодорита (высота горы означает возвышенность духа над земными привязанностями, необходимость двух подвигов — богомыслия и труда, а также необходимость уединения и безмолвия)<sup>399</sup>, согласным с приведенным у Григория Паламы. В более широком круге литургических текстов, относящихся к Вознесению<sup>400</sup>, несмотря на частые упоминания гор и соответствующие паримии, я снова обнаружил только одно переносное (типологическое) толкование горы среди эпитетов

<sup>392</sup> Омилия 62, 7 по изд. Софокла Иконома // Там же. Т. 3 (Репр. М., 1994) 224, ср. 225.

<sup>393</sup> Исходя из их современного состояния за отсутствием критических изданий.

<sup>394</sup> Необходимо, однако, указать на развитие в поздней Византии — когда исторический смысл священнодействий, связанных с возникновением и развитием литургии, начинал забываться или казаться не соответствующим «возвышенному» мистическому восприятию — аллегорических толкований самой литургии. Эти толкования разрабатывались в полном соответствии с принципами многоуровневой экзегезы Священного Писания. Обзор текстов см.: R. BORNET, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle* // *Archives de l'Orient Chrétien* 9 (Paris, 1966).

<sup>395</sup> Служебная минея, 6 августа.

<sup>396</sup> «На горе высоте преобразяся, Спас, верховныя имея ученики, преславно облистал есть, показуя, яко высоту добродетелей облиставше и Божественной славе сподобятся» (На великой вечерне стихиры самогласны, глас 4, Космы монаха, стихира 4).

<sup>397</sup> См., например, антифоны на литургии.

<sup>398</sup> На литии стихиры самогласны, глас 2, стихира 2.

<sup>399</sup> Минея. Август. Ч. 1 (Изд. Моск. Патриархии, 1989) 176.

<sup>400</sup> Цветная Триодь. Шестая седмица по Пасхе от среды (предпразднство) до утра субботы.

Богородицы<sup>401</sup>. Такой же эпитет имеется и в других местах Цветной Триоди<sup>402</sup>.

Проверку полученных выше выводов о литургических контекстах «горы» существенно облегчает наличие электронного варианта английского перевода Постной Триоди, выполненного монахиней Марией и архим. (ныне еп.) Каллистом (Уэром)<sup>403</sup>. Текст Постной Триоди, насколько можно предполагать, не претерпевал, как и Цветная Триодь и Октоих, сильных изменений в греко-славянской традиции по крайней мере с XII века<sup>404</sup>.

Тексты *Постной Триоди* (за исключением ветхозаветных и новозаветных чтений), в которых упоминается слово «гора», можно распределить на следующие группы.

1) Прокимны (пророческие стихи из Ветхого Завета, в основном из Псалтири), которые следовало бы приравнять к паримийным цитатам. В них имеются: одно буквальное значение<sup>405</sup>, одно типологическое («возведох очи мои в горы, отнюдуже приидет помощь моя»)<sup>406</sup>, одно бук-

<sup>401</sup> Канон утра четвертка, богородичен по шестой песне: «Купину ты неопалимую, и гору, и лестницу одушевленную, и дверь небесную достойно славим Марие славная, православных похвало».

<sup>402</sup> См. утро субботы седьмой седмицы по Пасхе, ирмос 4 песни: «Из горы приосененных, Слове, пророк, единыя Богородицы, хотяща воплотитися, боговидно усмотри...»

<sup>403</sup> Mother Mary and Kallistos Ware (translators). «The Lenten Triodion». Некоторые рядовые службы переведены с сокращениями. Самая значительная лакуна — отсутствие канона Андрея Критского. Текст доступен на сайте <http://www.fordham.edu/halsall/basis/triodion/>. Поиск выполнялся по слову mountain с дальнейшей проверкой по славянскому тексту и в трудных случаях по греческому. В стихире на стиховне утрени среды 4 нед. в греч. подлиннике стоит слово «βουνός», так что перевод mountain в этом единственном случае неточен (слав. правильно «холм»).

<sup>404</sup> Сверка послениконовских текстов с греческими печатными изданиями и древнеславянскими рукописями проводилась до революции 1917 г. в ходе работы Сергиевской комиссии по исправлению богослужебных книг. Самые серьезные расхождения (мы сейчас оставляем в стороне нюансы перевода, а имеем в виду лишь сам греческий «исходный» текст) между всеми тремя пластами обнаружили лишь в годовых минеях (отчасти из-за славянского литургического творчества, но во многом и благодаря сохранению в русской традиции текстов, утраченных в печатных греческих книгах). Подробнее см.: А. Г. Кравецкий, А. А. Плетнева, *История церковнославянского языка в России. Конец XIX — XX в. (М., 2001) (главы 3 и 8.11). Об ориентации дониконовских справ на основном на славянские рукописи см., например: Н. Н. Запольская, Книжная справа на Руси в XVII в. // Вестник Российского гуманитарного научного фонда (2000) № 3. 162–167.*

<sup>405</sup> Втор. 5 нед., веч., стих.

<sup>406</sup> Четв. Вайи, веч., стих.

вально-поэтическое<sup>407</sup>, два сравнения («правда Твоя яко горы Божия»<sup>408</sup>; «надеющийся на Господа, яко гора Сион не подвижится во век»<sup>409</sup>). Всего 5 мест.

II) Остальные тексты:

1) буквальные («обычные») значения<sup>410</sup>. Всего 5 мест;

2) типологическое толкование (на основании пророческих книг), относящееся к Божией Матери (Гора, от которой родился Христос)<sup>411</sup>. Всего 8 мест;

3) поэтические сравнения (с союзом «как»); два указанные выше прокинна;

4) аллегории: Сион как «молитв гора»<sup>412</sup>; «гора добродетелей» (с упоминанием Лота и соляного столпа)<sup>413</sup>. Всего 2 места;

5) промежуточное между поэтическим и типическо-аллегорическим (горы вместо образа язычников)<sup>414</sup> или между буквальным и аллегорическим значениями (горы — язычники, а холмы — все люди; до этого места гора упоминается в прообразовательном смысле по отношению к Божией Матери, а после него употребляется в двух местах в буквальном смысле)<sup>415</sup>. Всего 2 места.

Таким образом, всего в Постной Триоди слово «гора» употребляется (с учетом прокиннов) в 22 местах, из них: буквальных значений 6,

<sup>407</sup> Стихира анатолиева на Господи возвах вечерни Великой Субботы согласно английскому переводу последования. В доступных нам изданиях славянской и греческой Триоди нет этой стихиры, взятой из Октоиха (1 глас, вел. вечерня в субботу, 1-я анатолиева стихиры «Веселитесь небеса»).

<sup>408</sup> Четв. 2 недели, веч., стих.

<sup>409</sup> Пяток Вай, веч., стих.

<sup>410</sup> Среда 1 нед., утр., 1 стих. на стиховне; неделя Вай, утр. канона песнь 5, ирмос и тропарь 2; вел. пяток, утр., блаженства по 6-м Евангелии, тропарь 6; вел. пяток, утр., песнь 5, троп. 1.

<sup>411</sup> Нед. блудн. сына, канон утр., песнь 4, ирмос; пон. 1 седм., канон утр., песнь 1, канон 2, Богородичен; 1 седм., пяток утр., Богород. 5 песни; неделя 1, утр. канон, ирмос и катавасия 9 песни; неделя 3, кан. утр., Богор. 9 песни; суббота 5 седм., акафиста песнь 5, тропарь 4; неделя 5, утр. канон, седален по 4 песни, Богородичен; нееля Вай, утр. канона песнь 4, ирмос.

<sup>412</sup> Вторник 2 седм., песнь 9, Богородичен 2 канона.

<sup>413</sup> Вторник Вай, утр., стих. на стиховне.

<sup>414</sup> Неделя Вай, утр. канона песнь 1: «о Тебе же Израиль Творце своим радуется, и горы языцы противобразни каменосердечнии, от лица Твоего возвеселишася». Англ. перевод: «The mountains, like the stony hearts of the Gentiles, exult before You, singing You a song of victory». Греч. подлинник: καὶ ὄρη, ἔθνη ἀντίτυπα, λιθοκάρδια, ἐκ προσώπου σου ἠγαλλιάσαντο.

<sup>415</sup> «Да точат веселие крепкое мастительное, горы, и вси холмы, и древа дубравная да възграют: Христа хвалите языцы, и Тому вси людие радующеся возопийте: слава силе Твоей Господи» (неделя Вай, утр. канона песнь 5, тропарь 1).

поэтических (не аллегорических) 3 (1 буквально-поэтическое и 2 буквально-сравнительных), типологических 9 (из них 8 относятся к Богоматери, а 1, возможно, ко Христу), 2 аллегории (горы = молитвы или добродетели), 2 промежуточных значения между буквально-поэтическим и аллегорическим (горы = язычники).

Из проведенного анализа видно, что картина практически идентична словопотреблению у Матфея Кантакузина и в других литургических текстах. Преобладают (по убывающей): типологические (почти исключительно по отношению к Богоматери), буквальные, поэтические, аллегорические и промежуточные значения. На аллегории (причем только в «положительном» контексте) приходится всего лишь 9 % (18 % с учетом промежуточных вариантов). Даже при вычете прокиннов доля аллегорических толкований не превышает 11,7 % (с учетом вариантов 23,5 %).

Итак, несмотря на необходимость гораздо более широкого охвата исихастских текстов и литургической традиции, включившей, несомненно, тексты как типологического, так и аллегорического характера<sup>416</sup>, можно все-таки сделать предварительные выводы. Сходство между Матфеем Кантакузиным и литургическими текстами в отнесении образа горы к Божией Матери, а также последовательное сведение к минимуму (и одновременно к «однозначной» коннотации) аллегорических интерпретаций у Кантакузина, Паламы и в богослужебных сборниках приводит к вполне определенным заключениям, особенно при сопоставлении с предыдущей византийской экзегезой, перенасыщенной аллегориями. Создается впечатление, что византийские авторы XIV в. стремились, вместе с литургическими текстами, оставить в стороне аллерию и предпочесть ей в необходимых местах типологию. Насколько обманчиво это первое впечатление, может показать только дальнейший более подробный и обширный анализ. И все же наличие в экзегетических произведениях резкого перехода от «катенарно-аллегорической» экзегезы к умеренно-типологической представляется имевшим место в Византии приблизительно в XIV в. Если же обратить внимание на литургические тексты, то особо следует отметить отсутствие любых переносных толкований в текстах Страстной Седмицы, восходящих к глубокой древности. В этой области можно говорить, по-видимому, скорее не о переходе от аллегии к типологии, но об очень осторожном внесении в древние тексты новых переносных (в основном типологических) значений.

Возможно, процесс «отхода» от аллегорических толкований отчасти объясняется сильным влиянием аскетико-монашеской литературы.

<sup>416</sup> Достаточно вспомнить об Акафисте Богоматери (эпитеты) и о Великом каноне св. Андрея Критского (множество морально-аллегорических толкований, низведенных до уровня эффектного поэтического приема; напомним, что у греков Великий канон читается во время Великого Поста единожды).

Этот пласт литературы остался практически неизученным в рамках настоящей статьи — как из-за отсутствия в нем специальных экзегетических сочинений, так и по техническим причинам (эти авторы не включены в TLG). Однако вряд ли ответ следует искать в данном направлении — во-первых потому, что исихастам была прекрасно известна вся святоотеческая литература; во-вторых, некоторым авторам-аскетам, популярным в монашеской среде, вовсе не был чужд аллегоризм<sup>417</sup>. Так, переносные толкования охотно используются преп. Нилом Анкирским в толковании на Песнь Песней<sup>418</sup>, хотя этот комментарий в силу своей изощренности и трудности языка не получил широкого распространения. Преп. Исидор Пелусиот, испытавший сильное влияние св. Иоанна Златоуста, толкует эсхатологическое «бегство в горы» с кровли, в котором константинопольский патриарх не находит никакой аллегории<sup>419</sup>, как высоту нравственной жизни и благочестия<sup>420</sup>. Впрочем, проблема наличия аллегорических толкований в аскетической литературе остается открытой.

\*\*\*

Итак, был ли наметившийся переход от «аллегорической» экзегезы к «типологической» в Византии накануне ее гибели долгожданным синтезом или возвратом (тяготением) к прерванной «антиохийской» традиции<sup>421</sup>? Положительно ответить в первом случае мешает почти полное (но все же не окончательное) отсутствие аллегорического элемента как необходимого элемента синтеза, во втором — слишком большой временной промежуток (приблизительно восемь веков). Кроме того, говорить о синтезе можно было бы лишь при наличии специальных толкований на Священное Писание, в которых проявился бы тот или иной ме-

<sup>417</sup> Достаточно вспомнить о популярности оригенизма в монашеской среде в конце IV—VI вв. Ранние катены Прокопия Газского циркулировали, в частности, и в оригенистских монастырях (DORIVAL, *Aperçu sur l'histoire des chaînes exégétiques...* 164).

<sup>418</sup> *Com.* §54 in *Cant.* 2, 8. *CPGS* 6051. Nil d'Ancyre. *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* / Ed. M.-G. GUÉRARD (Paris, 1994) (SC 403) 276<sup>6-7</sup>.

<sup>419</sup> *Hom.* 76, 1 in *Mt.* 24, 16–18. *PG* 58. 694. *CPGS* 4424. Рус. пер.: Творения... Т. 7. Кн. 2. 762.

<sup>420</sup> *Письмо 210 Христоруду* // Преп. Исидор Пелусиот, *Письма*. Т. 1 (М., 1859) (переизд. М., 2000) 97. *CPGS* 5557.

<sup>421</sup> Это предположение не столь невероятно, как может показаться на первый взгляд. Уже в «константинопольский» период развития катен (IX—XII вв.) последние включают в себя толкования Феодорита Кирского и Дниодора Таресского, так что Г. Дориваль пишет: «L'on peut ainsi opposer à la première période palestinienne des chaînes une seconde période d'inspiration plus antiochienne» (DORIVAL, *Aperçu sur l'histoire des chaînes exégétiques...* 163).

тод с наибольшей ясностью. Связан ли как-то феномен отхода от аллегоризма с исихастскими спорами и созданием богословской системы, в которой оригеновской философии и антропологии не было места?

Каковы бы ни были ответы на эти вопросы, поставленная выше проблема, что же представляет из себя экзегеза церковного (святоотеческого, литургического и, возможно, догматического) Предания, приобретает при взгляде на литературу последнего столетия существования Византии особую остроту<sup>422</sup>.

## SUMMARY

A. Dunaev

### ON THE LIMITS OF THE POETICAL ALLEGORY IN THE EXEGESIS: CASE STUDY OF THE MOUNTAIN IMAGINERY IN ORIGEN AND IN THE PATRISTIC TRADITION

Многоуровневые и часто взаимоисключающие толкования образа горы в Священном Писании, отсутствующие у Филона Александрийского и ранних (II—III вв.) греческих и латинских авторов, впервые были введены в экзегетическую традицию Оригеном. Толкования Оригена оказали исключительное влияние на александрийцев и каппадокийцев (IV—V вв.), а также на всю латинскую традицию, начиная с Амвросия Медиоланского и до Фомы Аквинского. Антиохийцы и сирийцы (IV—V вв.), напротив, были склонны минимизировать или вообще опускать аллегорические толкования. В период VI—XIII вв. у византийских авторов наблюдается равновесие между аллегорией и типологией, объясняемое, скорее, механическим соединением разных толкований под влиянием катен, чем сознательно проводимым синтезом. У позднейших исихастских авторов и в богослужебной византийской традиции, как показывает предварительный анализ, наблюдается, тем не менее, отход от аллегоризма и преобладание буквальных словоупотреблений и типологических толкований. В связи с этим возникает вопрос, можно ли говорить, что византийская экзегеза развилась в окончательно разработанную и цельную систему, или этот процесс остался незавершенным. Множество проблем рождает также вопрос о наличии или отсутствии связи экзегетики с богословием и догматикой.

<sup>422</sup> В свете сказанного анализ экзегетических сочинений святителя Феофана Затворника представляет определенный интерес, но вряд ли было бы уместно обращаться в настоящей статье к этой отдельной теме.

В. А. Гаилов, Г. А. Кошеленко

## ХРИСТИАНСКИЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ НА ВОСТОКЕ (ПЕРВОЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЕ Н.Э.)

История христианства на Востоке — достаточно сложная и трудоемкая проблема. Главная сложность исследования этого феномена состоит в чрезвычайной фрагментарности и разбросанности источников. Однако ее изучение затрудняется еще двумя обстоятельствами, имеющими, правда, не объективный, а субъективный характер. Мы имеем в виду, во-первых, достаточно часто проявляющееся, видимо, подсознательное стремление католических и протестантских историков преуменьшить самостоятельность христианского Востока, их желание видеть движущую силу его развития только в форме импульсов, приходящих с Запада<sup>1</sup>. Второе обстоятельство — разрозненность усилий историков и археологов. История христианства на Востоке, как правило, пишется только на основании письменных источников, о чем прямо, хотя и с сожалением, заявляют наиболее компетентные и объективные историки<sup>2</sup>. С другой стороны, исследователи, обращающиеся к археологическим материалам по истории христианства, очень часто не используют результаты трудов историков<sup>3</sup>.

Кроме того, кажется, не существует ни одного общего очерка христианских археологических древностей на Востоке<sup>4</sup>, а памятники хри-

<sup>1</sup> См., например, A. S. ATiya, *A History of Eastern Christianity* (London, 1968).

<sup>2</sup> См., например, J. M. FIEY, *Communautés syriaques en Iran et Iraq dès origines à 1552* (London, 1972) 397.

<sup>3</sup> См., например, ниже перечисленные исследования, посвященные истории христианства на берегах Персидского залива. Ни один из авторов, насколько мы знаем, не использовал фундаментальное исследование Ж. М. Фиера. См. J. M. FIEY, *Diocèses syriens orientaux du Golf Persique // Mémoires Mgr Gabriel Khouri-Sarkis* (Louvain, 1969) (переиздано: FIEY, *Communautés syriaques...* 177–219). Точно также в новом сборнике, посвященном христианским археологическим памятникам Средней Азии (Из истории древних культов Средней Азии. Христианство (Ташкент, 1995)), совершенно не учитываются новейшие исследования историков христианства в этом регионе, основанные на данных письменных источников, о чем один из авторов этой статьи подробно писал в своей рецензии на вышеупомянутый сборник (См.: *Mesopotamia*. Vol. XXXI (1996) 323–326).

<sup>4</sup> Очерк археологических памятников христианства в Иране (J. LERNER, *Christianity. II. In Pre-Islamic Persia: Material Remains // Encyclopaedia Iranica* / Ed. E. Yarshater. Vol. V (Cosa Mesa, 1993)) вскоре после своего появления под-

тианской архитектуры, обнаруженные здесь, в общих очерках христианской архитектуры представлены в минимальной степени<sup>5</sup>.

Исходя из этого, авторы данной работы поставили своей задачей собрать столь возможно более полный «корпус» археологических источников по данной теме с тем, чтобы обратить на них внимание историков. Конечно, мы понимаем, что вряд ли наша попытка будет полностью успешной, в ней, видимо, будут иметься лакуны, но необходимость подобной работы вряд ли вызовет возражения. Подбор археологических материалов необходим для создания объективной истории христианского Востока. Естественно, что в данной работе мы не имеем возможности детально сопоставлять археологические материалы с данными письменных источников — подобная задача дело, видимо, отдаленного будущего. Мы ограничимся только указаниями на важнейшие, с нашей точки зрения, исторические исследования, которые могут помочь понять данные археологии. Кроме того, наша информация о памятниках будет минимальной, поскольку мы ограничены рамками журнальной статьи.

Объектом исследования в данной работе будут памятники, датируемые не позднее чем концом I тыс. н.э., и только те из них, которые находились вне пределов Римской (Византийской) империи. В силу этого памятники таких городов, как Амида, Эдесса, Нисибин не будут объектом специального внимания, материалы из этих центров привлекаются только как сравнительный материал и для лучшего понимания общей

вергся очень суровой критике за свою неполноту (E. C. D. HUNTER, *Syriac Ostraca from Mesopotamia // Symposium Syriacum VII...* 617–624). Статья М. А. Л. Коммено, посвященная христианским памятникам Средней Азии и Восточного Туркестана (M. A. L. COMMENO, *Christianesimo nestoriano in Asia Centrale nel primo millennio: testimoniazze archeologiche // OCP 61* (1995) 495–535), полна лагун. Кроме того, объективность автора явно находится не на высоте. Она почему-то убеждена, что советская власть препятствовала изучению христианских памятников Средней Азии, и надеется, что западные исследователи, которые сейчас активно включились в археологические работы в этом регионе, исправят положение (M. A. L. COMMENO, *Archeologia cristiana in Asia Centrale: nuove possibilità // Symposium Syriacum VII...* 705–716). Всякому непредубежденному специалисту, знающему конкретную ситуацию здесь, ясна полная ошибочность обоих тезисов. Все известные сейчас памятники христианского культа были открыты или в до-советское или советское время. Достаточно многочисленные западные археологические миссии работают в Средней Азии уже более десяти лет, однако, ни одного нового памятника они не нашли.

<sup>5</sup> См.: Y. OKADA, *Early Christian Architecture in the Iraqi South-Western Desert // al-Rafidan XI* (1991) 71–83. Окада, в частности, в этой связи упоминает Р. Краутхаймера (R. KRAUTHMEIER, *Early Christian and Byzantine Architecture* (Harmondsworth, 1965)) и Р. Милбурна (R. MILBURN, *Early Christian Art and Architecture* (Aldershot, 1988)).

ситуации. Единственное исключение, которое мы сознательно допускаем, — это Дура-Европос. Причины тому следующие: Дура-Европос сравнительно недолго находилась под властью Рима. Надпись из дома христианской общины дает точную дату — 232 г. н.э., что предполагает существование здесь христианской общины в течение долгого времени до этого (захват города произошел в 192 г.). Таким образом, есть все основания полагать, что проникновение этого вероучения имело место в парфянский период.

При анализе археологических памятников, связанных с христианством на Востоке, необходимо иметь в виду некоторые достаточно важные обстоятельства. Насколько можно судить, таких археологических памятников не очень много. С одной стороны, это объясняется недостаточной исследованностью этих территорий. Но имеется еще одно обстоятельство, которое необходимо учитывать. Мы имеем в виду целенаправленное уничтожение памятников христианства в некоторых районах Востока. При этом речь идет не о периоде непосредственно после арабского завоевания, а о много более поздних временах. Каким образом это происходило, лучше всего видно на примере района Северной Месопотамии. Этот район охватывает сегодня восточную часть Турции, северную часть Ирака и северо-восточные провинции Ирана (Западный Азербайджан и Курдистан). В древности и раннем средневековье здесь располагались важнейшие центры восточного христианства, такие, например, как Эдесса и Нисибин, не считая многих других, менее значительных.

Наиболее показательный пример — Эдесса. Этот город был соперником Антиохии в качестве важнейшего центра сирийского христианства и, несомненно, крупнейшим христианским городом Месопотамии. История христианской Эдессы отражена в большом числе источников, включая и те, очень многочисленные, которые были созданы в самом городе. История переписки Иисуса Христа с местным царем Абгаром, возникшая в Эдессе, была одним из самых популярных сюжетов как на Востоке, так и на Западе христианского мира, хотя уже очень рано была признана апокрифической. Здесь действовали многие самые выдающиеся деятели христианства на Востоке, начиная с Бардесана.

Существование зданий, предназначенных для христианского культа, зафиксировано в очень раннее время. Знаменитая «Эдесская хроника» под 202 г. н.э. сообщает о разрушении христианской церкви во время наводнения на реке Дайсан<sup>6</sup>. Позднее в городе и за пределами городских стен было построено большое число храмов: церкви апостола Фомы, апостола Аддаи, двенадцати апостолов (называемая также Но-

<sup>6</sup> Эдесская хроника / Пер. Н. В. Пигулевской // Н. В. Пигулевская, Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы (СПб., 2000) 468.

вой или Большой церковью), мученика Барлаха, Спасителя (называемая также Старой церковью), исповедников, Креста (позднее известная как церковь св. Феодора), св. Кириака, св. Домеция (ранее называемая церковью Даниила), св. Ефрема, сорока мучеников, мученика Георгия, Св. Софии, Иоанна Крестителя, Михаила Архангела, Девы Марии, св. Сергия, св. Стефана и т. д., а в окрестностях было создано несколько монастырей: Абгара, св. Варвары, Барсаомы, Св. Космы, Иакова из Нафшата, Бет Пурксе, исповедников, св. Ефрема, Иоанна Богослова, Богородицы, персидский монастырь, восточный монастырь, св. Сергия, Картамин и т. д. Вокруг города имелись, естественно, обширные христианские некрополи, в состав которых входили и мартрии<sup>7</sup>. Некоторые из церквей Эдессы славилась своей красотой и великолепием. Кафедральный собор Эдессы ряд арабских авторов называл одним из чудес света<sup>8</sup>.

В современном турецком городе Урфа не осталось, однако, практически никаких следов христианских сакральных построек. Лишь в пределах древнего некрополя зафиксировано несколько скальных гробниц с вырезанными греческими или сирийскими надписями христианского содержания и, иногда, изображением креста<sup>9</sup>.

История Эдессы в средневековье и новое время дает достаточно ясное объяснение этому феномену. Отчасти причиной ему были конфликты внутри христианства. Бардесан, например, активно боролся с валентинианами и маркионитами. Позднее рождающаяся ортодоксия в свою очередь сражалась с бардесанитами, арианами, манихеями. После великих христологических споров IV в. в городе присутствовали общины всех направлений: монофизиты, халкедоняне и несториане. Позднее, когда город уже оказался в руках арабов, несториане постепенно сошли со сцены, но конфликты не утратили своей остроты: к борьбе между монофизитами и ортодоксальными христианами (халкедонитами, мелькитами) добавлялись и почти непрерывные споры внутри монофизитов: между сирийскими яковитами и армянами. Наконец, после захвата Эдессы крестоносцами (во время первого крестового похода) в игру вступило и католическое духовенство.

Все эти конфликты, естественно, ослабляли христиан, но мало сказывались на сохранности памятников христианского культа, которые, как правило, не разрушались, а переходили из рук в руки. После прихода арабов некоторые из церквей были разрушены и на их месте были построены мечети. Первая из построенных арабами мечетей была возведена на месте церкви Иоанна Богослова и Богородицы<sup>10</sup>. Однако,

<sup>7</sup> Подробнее см.: J. B. SEGAL, *Edessa, the Blessed City* (Oxford, 1970).

<sup>8</sup> SEGAL, *Edessa...* 213.

<sup>9</sup> Ibid. 264.

<sup>10</sup> Ibid. 213.



масштабы разрушений были, в общем, незначительны. Ряд разрушенных церквей был восстановлен. Решительные изменения произошли только после того, как мусульмане вернули себе Эдессу от крестоносцев. Население города (включая христиан) приветствовало возвращение мусульманских властителей. Последние, однако, после первых дней всеобщей радости начали достаточно активно разрушать христианские храмы. Для того, чтобы отремонтировать укрепления цитадели и построить новый замок для правителя города они разрушили церковь исповедников, а кафедральный собор стал жилищем нового правителя города. Церковь апостола Фомы была превращена в конюшню, а церковь св. Стефана — в продовольственный склад, церкви св. Феодора и архангела Михаила были разобраны, а полученный строительный материал был использован для ремонта крепостных стен<sup>11</sup>. Такова была деятельность Занги, который местной традицией считался покровителем города и его христианского населения.

Позднее, когда крестоносцы попытались вернуть Эдессу (в 1144 г.), они с помощью армян захватили город, но не смогли взять цитадель, где находился сельджукский гарнизон. Крестоносцы грабили жителей города, как мусульман, так и христиан. Когда же к Эдессе подошли новые мусульманские отряды, крестоносцы в панике бежали из города, хотя они успели (по свидетельству Михаила Сирийца) поджечь дома христиан — граждан города. Победители после этого подвергли город полному разграблению, перебив 30000 жителей, а 16000 обратив в рабство. Разграбление города продолжалось много дней. В первую очередь ограблению подвергались церкви. Современные исследователи считают, что христианская община Эдессы никогда уже не смогла оправиться от этого удара. Но в 1234 г. город еще раз был взят врагами и значительная часть населения вновь была обращена в рабство. В 1244 и 1260 гг. Эдесса захватывалась монголами. Тимур в начале XV в. практически уничтожив старое и дал городу новое население. В 1637 г. он стал частью Османской империи.

В результате всех этих событий христианское население города сокращалось и, в конечном счете, практически полностью исчезло. Естественным результатом этого стало резкое уменьшение и числа церквей. Большинство их были заброшены, включая самые прославленные, такие как церковь Софии. Некоторые из церквей разбирались, другие же использовались мусульманским населением как склады и т. п. В конечном счете, вскоре в городе уже не осталось ни одной церкви. Уже в наше время продолжается уничтожение слабых остатков христианских памятников Эдессы<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> См.: J. B. CHAVOT, *Anonymi auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens* (1953) (CSCO 82/2, Syr. 36–37); SEGAL, *Edessa...* 249–250.

<sup>12</sup> SEGAL, *Edessa...* 255–257.

Еще более отчетливая картина наблюдается в других частях этого региона. До сравнительно недавнего времени здесь имелось значительное число как армянских, так и несторианских церквей и монастырей.

Некоторая часть ранних армянских церквей существует и сейчас, главным образом на территории Ирана. Так, продолжает существовать церковь Девы Марии в Тебризе, — та, которую Марко Поло видел в 1294 г. Видимо, некоторые части конструкции ее относятся к этому времени<sup>13</sup>. В окрестностях этого города сохранилась также армянская церковь и находящаяся рядом с ней часовня, датируемая X в.<sup>14</sup>. В этом же районе находится и армянский монастырь Св. Стефана, в пределах которого расположена церковь. Согласно местной традиции, церковь основана св. Варфоломеем в 62 г., но само здание церкви, согласно той же самой традиции, построено в конце IX в., но некоторые архитектурные особенности заставляют думать о гораздо более позднем времени — о XVI в.<sup>15</sup>. В районе Бастама располагается очень известная церковь св. Фаддея. Согласно традиции, именно он принес христианство в Эдессу. Царь Абгар просил Христа прибыть в Эдессу, но Христос послал ему письмо и отправил св. Фаддея. Церковь перестраивалась несколько раз (последний раз в XIX в.), но ее алтарная часть — достаточно древняя (предположительно X в.). Считается, что могила святого находится в нише рядом с алтарем<sup>16</sup>. Рядом с церковью находятся остатки монастырских построек и три небольших часовни. Церковь не функционирует, в ней только раз в году совершается служба — в середине июля, когда сюда собираются армяне со всего света<sup>17</sup>. Сравнительно недалеко имеется еще одна старая армянская церковь<sup>18</sup>.

Таким образом, в рассматриваемом районе сохранилось небольшое количество армянских церквей. Возможно, некоторые из них, хотя и относятся к достаточно позднему времени, возводились на месте много более древних построек.

В некоторых отношениях судьба несторианских памятников в данном регионе похожа на судьбу армянских. Исследователи и миссионеры (особенно англиканская миссия архиепископа Кентерберийского) XIX и начала XX вв. зафиксировали большое число несторианских церквей и монастырей в этом регионе<sup>19</sup>. Подавляющее большинство их было

<sup>13</sup> S. A. MATHESON, *Persia: An Archaeological Guide* (London, 1972) 78.

<sup>14</sup> W. KLEISS, Bericht über zwei Erkundungsfahrten in Nordwest-Iran // *Archäologische Mitteilungen aus Iran. Neue Folge*. Band 2 (1959).

<sup>15</sup> W. KLEISS, Das Armenische Kloster des Heiligen Stephanos in Iranische Azerbaidjan // *Istanbuler Mitteilungen*. Band 18 (1968).

<sup>16</sup> KLEISS, Bericht über zwei...

<sup>17</sup> MATHESON, *Persia...* 84–86.

<sup>18</sup> KLEISS, Bericht über zwei...

<sup>19</sup> Мы имеем в виду и так называемые «халдейские», то есть несторианские, вошедшие в унию с католической церковью, и «ассирийские», то есть

построено в новое время, хотя, вероятно, на руинах старых<sup>20</sup>. Однако, имеется одно серьезное различие с судьбой армянских памятников. В результате трагических событий 1915 г. практически все эти памятники были уничтожены, а местное несторианское население покинуло этот район и рассеялось по всему миру<sup>21</sup>. Небольшие группы несториан остались только на территории Ирана и в самом центре Ирака, куда после событий 1915 и 1933 гг. были перенесены центры как ассирийской<sup>22</sup>, так и халдейской католической церковью<sup>23</sup>.

Столь же печальна и судьба памятников западно-сирийской (монофизитской) Церкви в данном регионе. Важнейшим центром ее был Тагрит, где находилась резиденция мафриана. Многочисленные письменные источники свидетельствуют о многочисленной и активной христианской общине здесь, нескольких монофизитских церквях, а также одной несторианской и, возможно, одной армянской, а также о целом ряде монастырей в окрестностях города. Последний раз христиане в Тагрите упоминаются в самом конце XIV в. — в связи со взятием города Тимуром. Сейчас же единственным памятником христианства здесь являются топонимы, в состав которых входит арабское слово «каниса», то есть «церковь». К сожалению, никаких попыток археологического обследования района под этим углом зрения не предпринималось<sup>24</sup>.

Таким образом, определенные особенности исторических процессов, протекавших в рассматриваемом нами регионе, заставляют думать,

сохранившие церковную независимость. О церквях см.: A. GRANT, *The Nestorians and the lost Tribes* (London, 1844); G. P. BADGER, *The Nestorians and their Rituals*. Vol. I–II (London, 1852); A. J. MACLEAN, W. H. BROWNE, *The Catholicos of the East and his People* (London, 1982); C. PREUSSER, *Nordmesopotamische Baudenkmäler altchristlicher und islamischer Zeit* (Leipzig, 1911); W. A. WIGRAM, *The Assyrians and their Neighbours* (London, 1929); A. R. VINE, *The Nestorian Churches* (London, 1937); U. MONNERET DE VILLARD, *La Chiesa della Mesopotamia* (Roma, 1940).

<sup>20</sup> Такова, кажется, церковь Девы Марии в Резайе. Считается, что здесь похоронен один из царей-волхвов, умерший на обратном пути из Вифлеема. См.: MATHESON, *Persia...* 90.

<sup>21</sup> FIEY, *Communautés syriaques...* 101; J. DAUVILLIER, *L'archéologie des anciennes églises de rite chaldéenne // Parole de l'Orient*. Vol. VI–VII (1975–1976) 367.

<sup>22</sup> См.: P. РОБЕРТСОН, *Восточные христианские церкви. Церковно-исторический справочник* (СПб., 1999) 26. В 1915 г. погибло не менее трети ассирийского христианского населения. В 1933 г. даже патриарх-каталикос этой церкви был лишен иракского гражданства и выслан из страны. Ныне его резиденция находится в США.

<sup>23</sup> РОБЕРТСОН, *Восточные христианские церкви...* 148–150. В 1915 г. погибло 4 епископа, много священников и около 70000 верующих.

<sup>24</sup> Подробнее см.: J. M. FIEY, *Tagrot. Esquisse d'histoire chrétienne // L'Orient syrien VIII* (1963) 289–342.

что при археологических исследованиях нельзя ожидать нахождения большого числа памятников.

## Месопотамия

**Дура-Европос.** Описание христианских памятников Месопотамии, видимо, необходимо начать с дома христианской общины в городе Дура-Европос. В ходе исследований археологической экспедиции, руководимой М. И. Ростовцевым, в 1931 г. было открыто это здание с украшавшими одно из его помещений фресками. Сейчас можно с полной уверенностью утверждать, что дом христианской общины в Дура-Европос — древнейшее из известных настоящее время зданий, специально предназначенных для христианского культа<sup>25</sup>. Граффити на стенах дали дату превращения жилого дома в место собраний и культа местной христианской общины — примерно 232 г. н.э. Исходя из этого можно смело утверждать, что община христиан существовала здесь уже до этого, правда, мы не знаем сколько времени, но во всяком случае не одно десятилетие. Перестроенное и приспособленное для христианского культа зда-

<sup>25</sup> Дому христианской общины в Дура-Европос посвящена огромная литература. Укажем только на важнейшие, с нашей точки зрения, работы. Прежде всего, это первые публикации материалов, сделанные участниками экспедиции: Cl. HOPKINS, *The Christian Chapel at Dura-Europos // Atti del III Congresso internazionale di archeologia cristiana*. Ravenna, 1932 (Roma, 1934); M. ROSTOVITZEFF, Cl. HOPKINS, *La dernière campagne de fouilles de Doura-Europos // Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres* (1932); P. V. C. BAUR, *The Christian Chapel at Dura // AJA XXXVII* (1933); P. V. C. BAUR *Les peintures de la chapelle chrétienne de Doura // Gazette des Beaux-Arts* (August, 1933); M. ROSTOVITZEFF, *Christian and Jews at Dura on the Euphrates // VII Congrès International des Sciences Historiques. Résumés des communications*. T. I (Warszawa, 1933); M. ROSTOVITZEFF, *Early Christian and Judean Art in Mesopotamia. Recent Discoveries at Dura-Europos // Proceedings of the British Academy*. Vol. 19 (1933); М. И. РОСТОВЦЕВ, *Дура-Европос и начало христианского искусства // Современные записки*. Т. 65 (1937). Естественно, что описание здания и его живописи заняло важное место в соответствующем томе «Предварительных отчетов» — см.: *The Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters. Preliminary Report. Fifth Season. October 1931—March 1932* (New Haven—London—Prague, 1934) 238–288 (К. Хопкинс описал архитектуру, П. В. Баур и Э. Д. Нок дали анализ живописи). Очень важным для науки был и «Окончательный отчет» — см.: C. H. KRAELING, *The Christian Building (With contribution by C. B. Welles: The Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and French Academy of Inscriptions and Letters. Final Report VIII. Part II / Edited by C. B. Welles)* (New York, 1967). В своем очерке истории раскопок в Дура-Европос К. Хопкинс значительное внимание уделил этому зданию и дал свою интерпретацию его архитектуры и живописи. См.: Cl. HOPKINS, *The Discovery of Dura-Europos / Ed. By B. GOLDMAN* (New Haven—London, 1979) 106–118.

ние состояло из двора, где христиане собирались до и после богослужения, из большого продолговатого зала молитвенных собраний с кафедрой и амвоном для священника или епископа, из другого почти квадратного большого зала, служившего, возможно, местом устройства священников трапез, или, быть может, школьной комнатой для детей и оглашенных и, наконец, из маленького баптистерия с комнатой над ним во втором этаже, куда поднимались по лесенке.

Живопись имелась только в помещении баптистерия. Темы, представленные на картинах, заимствованы как из Ветхого, так и из Нового завета. Здесь имелись следующие сюжеты: Адам и Ева, Добрый пастырь, жены-мироносицы, чудо исцеления расслабленного, чудо на озере, добрая самарянка, Давид и Голиаф. По мнению М. И. Ростовцева, главная задача тех живописных панно, которые видели приступившие к крещению, — «укрепить их в великих основных истинах христианской веры».

Живопись церкви в Дуре-Европос возглавляет список древнейших произведений христианского искусства. Она, по всей видимости, раньше по времени, чем знаменитые росписи римских катакомб: капелла в катакомбе св. Калликста, галерея Флавиана в катакомбе Домициллы, греческая капелла в катакомбе Присциллы<sup>26</sup>. Здание погибло тогда, когда погиб весь город, захваченный персами во время походов Шапура I — в середине III в. н.э.

Особая сохранность здания объясняется тем, что во время осады жители города стремились укрепить стены и осуществили подсыпку грунтом стены с внутренней стороны. В результате этого большая часть зданий, расположенных возле стен, оказалась засыпанной почти до крыши. Именно это обстоятельство и спасло фрески баптистерия.

**Селевкия-Ктесифон.** Исследования археологической экспедиции Немецкого общества востоковедов, работавшей на территории Селевкии-Ктесифона в 20-е годы XX века под руководством О. Рейтера, привели к открытию христианской церкви на территории этого города (холм Каср бинт аль-Кади, в западной части городища)<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> C. R. MOREY, *Early Christian Art* (Princeton, 1942); A. GRABAR, *The Beginnings of Christian Art* (London, 1967); R. KRAUTHMEIER, *Studies in Early Christian, Medieval and Renaissance Art* (New-York—London, 1969); F. W. DEICHMAN, *Archeologia cristiana* (Roma, 1983); G. F. SNYDER, *Ante Pacem. Archaeological Evidence of Church Life before Constantine* (Mercer, 1985); R. MILBURN, *Early Christian Art and Architecture* (Berkley—Los Angeles, 1988); C. P. THIEDE, *The Heritage of the First Christians* (Oxford, 1992); W. H. G. FRENCH, *The Archaeology of Early Christianity* (London, 1996); Л. А. БЕЛЯЕВ, *Христианские древности* (М., 1998).

<sup>27</sup> Описание см.: O. REUTER, *The German Excavations at Ktesiphon // Antiquity* 3 (1929) 449–451; E. MEYER, *Seleukia und Ktesiphon // Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 67 (1929) 23–24; O. REUTER, *Sasanian Christian*

Церковь была построена из кирпича и представляла собой достаточно внушительное сооружение. Она имела прямоугольный план, сводчатое перекрытие, которое опиралось на мощные столбы, поставленные вплотную к боковым стенам. Церковь была ориентирована по линии запад-восток, в восточной части здания находились три помещения: расположенные по краям определялись как *prothesis* (жертвенник) и *diakonikon* (ризница), центральную часть занимал алтарь, где находился  *ciborium*  (трапезная). Центральное помещение было крупнее боковых. Каждая из боковых стен имела по три двери. Нет никаких следов двери в западной стене. Церковь пережила два этапа существования. На первом этапе церковь имела более узкий неф, а вдоль стен стояли тонкие круглые колонны на квадратных базах<sup>28</sup>. Точные даты двух периодов не установлены, но предполагается, что поздняя стадия относится к середине или концу VI в.<sup>29</sup>. В центральном нефе здания второго периода была найдена выполненная из раскрашенного гипса фигура мужчины в тоге (почти натурального размера)<sup>30</sup>. Кроме того, найдены фрагменты гипсовых орнаментальных деталей, включая изображения полуколонн, декорированных синей краской и золотом (зигзаг, пальметты и т. д.).

Среди отдельных находок, сделанных в этой церкви, особое внимание привлекает остракон, хранящийся ныне в Берлине в Музее исламского искусства. Надпись на нем сделана красной краской, сохранилось полностью шесть строк. Хотя имеются некоторые расхождения в чтении и понимании текста<sup>31</sup>, все же основное содержание его не вызывает сомнения. В тексте упоминается «Бог Авраама, Исаака и Иакова», что хорошо согласуется с функцией здания.

Churches // *A Survey of Persian Art: from Prehistoric Times to the Present* / Ed. A. U. POPE. Vol. II (Ashiya, 1977) 560; сравнения см.: OKADA, *Early Christian Architecture...* 75–76; Y. OKADA, *Ain Sha'ia and the Early Gulf Churches: an Architectural Analogy // al-Rafidan XII* (1992) 87–93; относительно штурмового декора см.: J. KRÖGER, *Sasanidisches Stuckdekor* (Mainz, 1982) 45–48.

<sup>28</sup> Высказывалось предположение, что здание первого периода не было окончено постройкой. См.: REUTER, *The German Excavations...* 49.

<sup>29</sup> REUTER, *The German Excavations...* 451; KRÖGER, *Sasanidisches Stuckdekor...* 48.

<sup>30</sup> Об этом изображении см.: J. DAUVILLIER, *Quelques temoignages litteraires et archéologiques sur la presence et sur le culte des images dans l'ancienne Eglise chaldéenne // L'Orient syrien. Vol. I* (1956) 297–305.

<sup>31</sup> Первое чтение и перевод принадлежит Р. Макуху (KRÖGER, *Sasanidisches Stuckdekor...* 48, п. 267), затем текст транслитерировала и перевела Э. К. Д. Хантер (см.: E. C. D. HUNTER, *A Syriac Ostrakon from Ktesiphon // al-Rafidan XVIII* (1997) 19–25; E. C. D. HUNTER, *Syriac Ostraca from Mesopotamia // Symposium Syriacum VII...* 617–624).

**Аль-Хира.** В 1931 г. британская археологическая экспедиция под руководством Д. Тэлбот-Райса обнаружила две церкви в этом центре<sup>32</sup>. Аль-Хира была столицей небольшого арабского государства Лахмидской династии, вассального по отношению к сасанидскому царю царей.

Одна из этих церквей (расположенная на холме XI) — трехнефная, стены сложены из сырцового кирпича, центральный неф отделяется от боковых столбами из обожженного кирпича. Все три нефа перекрыты сводами. Восточный фасад церкви занимали три помещения прямоугольных очертаний. Центральное помещение имело квадратный план и ниши на внутренних стенах. Боковые были прямоугольными в плане. Имеется по два входа на каждой из боковых стен. Были найдены фрагменты гипсового декора с изображением креста и, возможно, оранты. Датируется церковь VI в.

Вторая церковь (расположенная на холме V) возведена целиком из сырцового кирпича, по устройству напоминает первую, однако, не совсем ясно, была ли она однефной или трехнефной. Северная стена имела два входа, южная — один. Не совсем ясен также характер перекрытия. Находки в ней — того же самого характера, что и в первой.

Эта церковь датируется VII в. Обе церкви продолжали функционировать какое-то время и после мусульманского завоевания.

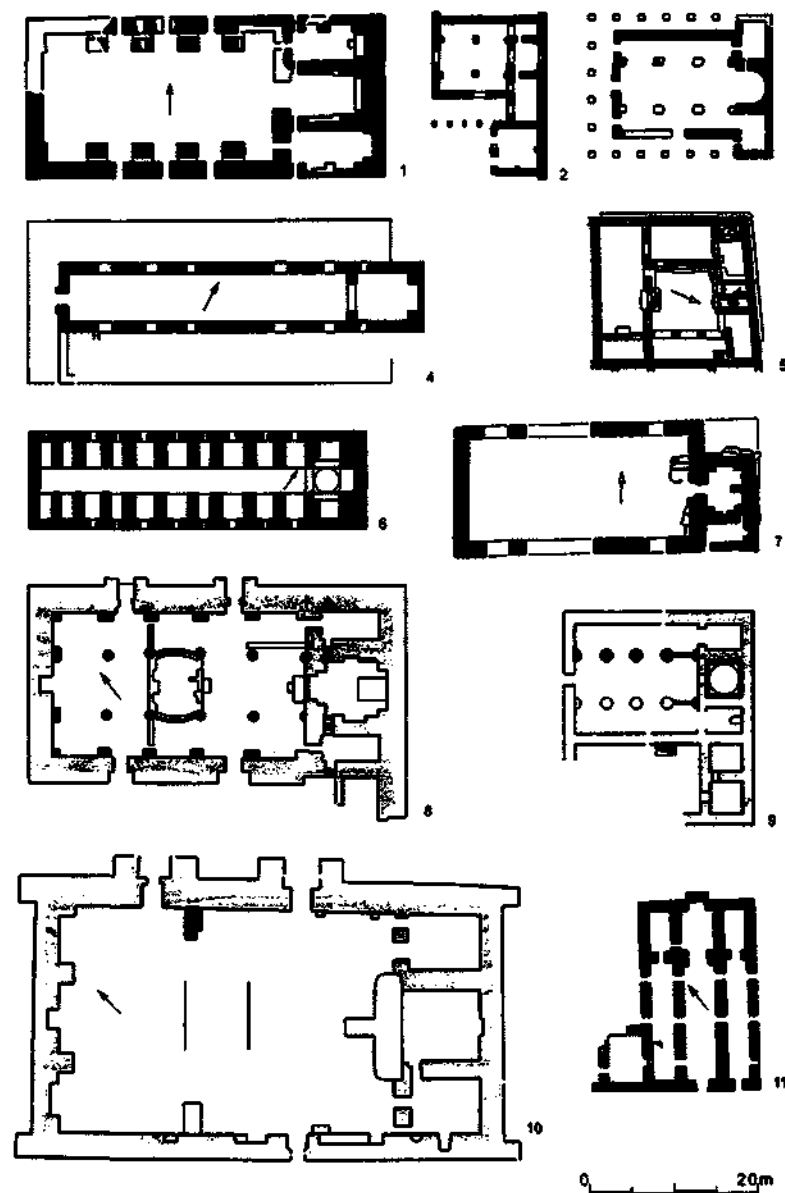
**Оазис Рахалийя.** Этот оазис находится в 110 км. на юго-запад от Багдада. Здесь также была найдена церковь<sup>33</sup>. Она находится в месте, называемом Каср аль Ман. Стены ее сложены из сырцового кирпича, камень использовался для создания стен алтарного помещения (квадратного в плане) и основания купола, перекрывавшего это помещение, которое находилось в восточной части здания. Оно фланкировалось двумя прямоугольными комнатами. Внутреннее пространство имело три нефа, они разделялись мощными столбами из обожженного кирпича. Находки, сделанные в руинах, относятся к поздне-сасанидскому времени.

**Кусайр.** В этом районе находится две церкви (А и В), исследованные той же самой немецкой экспедицией, которая исследовала церковь оазиса Рахалийя<sup>34</sup>. Церковь А имеет план в виде вытянутого прямоугольника, она, кажется, однефная. Сложена из камня с известковым раствором, местами с использованием сырцового кирпича. Алтарное помещение перекрыто куполом, собственно здание — сводом. Имеется вход с за-

<sup>32</sup> D. TALBOT-RICE, The Oxford Excavations at Hira, 1931 // *Antiquity* 6 (1932) 276–271; D. TALBOT-RICE, Hira // *Journal of the Royal Central Asian Society* 19 (1932) 254–268; D. TALBOT-RICE, The Oxford Excavations at Hira, 1931 // *Ars Islamica* I (1934) 57–73.

<sup>33</sup> B. FINSTER, J. SCHMIDT, Sasanidische und früislamische Ruinen in Iraq // *Baghdader Mitteilungen* 8 (1976) 40–42.

<sup>34</sup> FINSTER, SCHMIDT, Sasanidische... 42–43.



Илл. 1. Планы церквей Месопотамии и Средней Азии: 1. Ктесифон. Верхняя церковь. Середина или конец VI в. 2. Музейфне. VII в. 3. Каср Сердж. Поздне-сасанидский период. 4. Кусайр. Церковь А. V—VI вв. 5. Дура-Европос. Дом христианской общины. III в. н.э. 6. Мервский оазис. Хароба-кошук. VI—VII вв. 7. Ак-Бешим. 8. Хира. Холм XI. VI в. 9. Рахалийя. Поздне-сасанидский период. 10. Хира. Холм V. VII в. 11. Айн-Шаийя. Поздне-сасанидский период.

падной стороны и по пять входов с каждой из боковых сторон. Датруется V—VI вв. Церковь В — явно более раннего времени. Она также сложена из камня, однефная, с куполом над алтарной частью. Западная часть разрушена, поэтому трудно судить о количестве и расположении входов.

**Каср Серидж.** Эта церковь находится в Северном Ираке, и исследовалась британской экспедицией под руководством Д. Оутса<sup>35</sup>. Исследователь определял ее как базилику. Здание окружено портиками с трех сторон. Само здание выполнено из камня. Имелось три входа с западной стороны (основания для этого утверждения достаточно слабы, так как кладка здесь сохранилась плохо) и один — с южной. Внутреннее пространство — трехнефное, нефы разделялись аркадами, опирающимися на мощные прямоугольные устои. Восточная часть разделена на три помещения, центральное — апсидальное.

**Музейфне.** Церковь была обнаружена и исследована во время охранных раскопок при строительстве водохранилища в северном Ираке<sup>36</sup>. Церковь сложена из каменных блоков. Помимо основного (прямоугольного) здания имеется также небольшое квадратное, расположенное у юго-восточного угла, а также колонный портик с южной стороны. Имеется только один вход — примерно в середине южной продольной стены. Главное здание делится на три нефа, разделенные аркадами, опирающимися на пилястры и на мощные квадратные столбы. В восточной части алтарное апсидальное помещение, перекрытое полукуполом. С севера — маленькая комната, с юга — много более крупная. Дата сооружения — VII в. (или ранее).

**Айн-Шайя.** В 1982 г. японская археологическая миссия (руководитель Х. Фуджи) исследовала в районе Айн-Шайя (в 15 км. к югу от аль-Хиры) обширный монастырский комплекс<sup>37</sup>. Комплекс был окружен стенами. В состав его входило и здание церкви (здание F), которое было частично раскопано.

Церковь Айн Шайя имела устройство, очень напоминающее устройство церкви в аль-Хире (холм XI): здание было разделено двумя рядами столбов, сделанных из сырцового кирпича и покрытых гипсом, на три

<sup>35</sup> D. OATES, Qasr Serij — a Sixth Century Basilica in Northern Iraq // *Iraq* 24 (1962).

<sup>36</sup> A. N. ABBU, The Excavations of the Mosul University at Imsefna // *Researches on the Antiquities of Saddam Dam Basin Salvage and Other Researches* (Baghdad, 1987) (non vid.).

<sup>37</sup> H. FUJII et al., Excavations at Ain Sha'ia Ruins and Dukakin Caves // *al-Rafidan* X (1989) 27–88. См. также: OKADA, Early Christian...; OKADA, Ain Sha'ia...; Y. CALVET, Monuments paléo-chrétiens à Koweit et dans la région de Golfe // *Symposium Syriacum VII...* 680–682.

продольные части. На востоке церковь оканчивалась тремя помещениями: прямоугольная комната для алтаря, а также фланкирующие ее *prothesis* и *diaconikon*. В восточной части были найдены фрагменты штукатурки со следами росписей (красный, черный и синий цвет). На западе располагался нартекс, в который выходили двери каждого из нефов.

Среди археологических находок основное место занимает керамика, в том числе фрагменты, украшенные вдавленными изображениями крестов. В ходе раскопок было найдено значительное число фрагментов штукатурки с написанными на ней сирийскими буквами курсивного несторианского письма. К сожалению, только два из них имеют достаточно большой размер, чтобы содержать связный текст<sup>38</sup>. Оба эти фрагмента имеют достаточно надежно устанавливаемое христианское содержание. Там присутствуют и имена. Поскольку под полом церкви были найдены погребения, то вполне возможным представляется предположение, что данные имена — это имена погребенных здесь наиболее выдающихся представителей местного клира или мучеников<sup>39</sup>. Среди фрагментов гипсовых плит имеются также, которые несут изображения крестов.

Видимо, остатками церкви был и комплекс С, который был разрушен при строительстве. Однако среди руин были найдены фрагменты гипсовой облицовки стен с изображениями креста.

Кроме собственно церкви остраки были найдены и в других местах — в частности, в расположенных здесь пещерах. Эти пещеры, возможно, представляют собой жилища тех представителей местного монашества, которые жили не совместно, а отдельно от остальных. Один из найденных здесь фрагментов керамики содержит на обеих поверхностях достаточно пространственный текст, который можно прочитать и понять — текст явно христианского содержания<sup>40</sup>. Он, видимо, представляет собой заметки монаха или пилигрима по поводу поучений основателя монастыря.

**Отдельные находки.** Необходимо также указать на отдельные находки, сделанные в рассматриваемом регионе. На среднем Евфрате был найден реликварий с христианской надписью на нем<sup>41</sup>. В западном Ираке, недалеко от Евфрата, практически рядом с известной аббасидской крепостью Ухайдир во время археологических разведок Багдадского отделения Немецкого археологического института было обнаружено

<sup>38</sup> E. C. D. HUNTER, Catalogue and Report of inscribed Fragments: Ain'ia and Dukakin Caves near Najaf, Iraq // *al-Rafidan* X (1989) 89–108; HUNTER, Syriac Ostraca... 626–630.

<sup>39</sup> HUNTER, Syriac Ostraca... 630.

<sup>40</sup> Ibid. 632–635.

<sup>41</sup> E. C. D. HUNTER, An inscribed Reliquary from Middle Euphrates // *OC* 75 (1991) 153–154.

поселение, относящееся к самому началу арабского господства<sup>42</sup>. Здесь была найдена ранняя мечеть, фрагменты резного шнура, арабо-сасанидские монеты, целый ряд арабских граффити. Наше внимание, однако, привлекает фрагмент гипсовой облицовки с нанесенным на него сирийским граффито. Расшифровка его вызывает определенные трудности<sup>43</sup>, но также, как и в предыдущих случаях, христианское содержание несомненно. Данный фрагмент происходит не из здания мечети, а из какого-то другого, еще не исследованного.

Письменные источники и памятники археологии. Памятники археологии и данные письменной традиции, с нашей точки зрения, взаимно дополняют друг друга. Если о христианских храмах в Селевкии-Ктесифоне<sup>44</sup> и аль-Хире<sup>45</sup> имеется достаточно много свидетельств в письменной традиции, то все остальные памятники, включая столь важный, как дом христианской общины в Дуре-Европос, не нашли никакого отражения в письменной традиции.

### Западное побережье Персидского залива

В данном районе в последние десятилетия проводятся достаточно активные археологические исследования, результатом чего стало открытие ряда раннехристианских памятников.

Остров Файлака. Остров Файлака — очень небольшой, его размеры 10х3 км. Он входит в состав Кувейта. Этот остров в последние годы особо привлекал внимание археологов. В результате нескольких лет исследований были определены следующие основные периоды существования поселений на нем: эпоха бронзы (приблизительно 2000—1500 гг. до н. э.); эллинистический (примерно 300 г. до н. э. — конец I в. до н. э.); и VI в. н. э., который, видимо, можно назвать раннехристианским<sup>46</sup>. Исследование памятников этого периода было начато в 1988 г. и продолжа-

<sup>42</sup> FINSTER, SCHMIDT, Sasanidische... 55–150.

<sup>43</sup> Ibid. 140–141; HUNTER, Syriac Ostraca... 636–639.

<sup>44</sup> О церквях этого города см., например: J.-M. FIEU, Topographie chrétienne de Mahozé // *L'Orient syrien* XII (1967).

<sup>45</sup> О христианстве здесь см.: Н. В. Пигулевская, Арабы у границ Византии и Ирана в IV — VI вв. (М.—Ленинград, 1964) 274–283.

<sup>46</sup> J.-F. SALLES, Une église découverte au Koweït // *Le Monde de la Bible* № 67 (1990) 63–65; V. BERNARD, J.-F. SALLES, Discovery of a Christian at al-Qusur, Failaka (Kuwait) // *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 21 (1991) 7–21; V. BERNARD, O. CALLOT, J.-F. SALLES, L'église d'al-Qousour, Failaka, État du Koweït: rapport préliminaire, 1989 // *Arabian archaeology and epigraphy* 2 (1991) 145–181; J.-F. SALLES, O. CALLOT, Y. CALVET, J. GACHET, Kuwait and the West: Early Contacts at Failaka, al-Qusur and Akkaz (4th Century BC — 6th Century AD) // *Kuwait Arts and Architecture. A Collection of Essays compiled by A. Fullerton and G. Fehérvári* (Kuwait, 1995) 149–156; CALVET, Monuments paléo-chrétiens... 671–673.

лось в следующем. События, связанные с иракской агрессией, а затем с «войной в заливе», прервали работы на острове. В результате этого часть объектов погибла (в частности, штукатурный декор).

В районе, который называется аль-Кусур были обнаружены остатки церкви, ориентированной примерно с запада на восток. Размеры ее следующие: 35 м. (запад-восток) на 19 м. (север-юг). К основному зданию примыкают: портик на севере и дополнительные помещения на юге. Стены сделаны из пахсы, полы покрыты слоем штукатурки хорошего качества. Стены сохранились на небольшую высоту, нет никаких указаний на то, как была устроена крыша здания. Толщина стен — 1,4 м.

Здание имеет три нефа, с запада находится нартекс с тремя наружными входами и тремя, ведущими внутрь. Только в центральном проходе из нартекса в главный неф имелись двери. Боковые нефы имели также три входа наружу в своих боковых стенах, точно также три входа соединяли боковые нефы с центральным. Центральный неф имел длину 19 м., а ширину — 5,6 м. Боковые же имели ширину по 5 м. В центральном нефе имелись также три лестницы, которые вели на хоры. Оба боковых нефа оканчивались на востоке крестообразными капеллами, в одной из них — следы алтаря. К северо-востоку находился мартирум, диаконикон — на юго-востоке. Возможно, что к югу от основного здания находился баптистерий.

В одном из столбов, разделяющих центральный и боковой неф, было устроено погребение, где находились человеческие кости, возможно имелось еще одно погребение, но плохая сохранность не позволяет с уверенностью говорить об этом.

В состав штукатурного декора входили изображения крестов с виноградной лозой. Зафиксировано три таких панно, разной степени сохранности. Среди вещественных находок необходимо указать на реликварий.

Большинство керамики датируется аббасидской эпохой, когда здание утратило свою первоначальную функцию и стало использоваться как ремесленная мастерская. Имеется также некоторое количество фрагментов керамики, датируемой VI в. (но не ранее). Нет никаких следов насильственного разрушения здания.

Вполне возможно, что здания (еще не раскопанные) вокруг церкви представляют собой остатки монастыря.

Акказ. Акказ (территория Кувейта) представляет собой остров, который два десятилетия тому назад был соединен с материком дамбой. Большинство памятников на нем были уничтожены во время строительства нефтяного терминала. Сохранился только один тель, который, однако, был сильно поврежден и в результате строительства нефтяного порта и в результате военных действий во время «войны в Заливе». Раскопки, проведенные здесь, показали, что над круглым в плане зданием



раннесасанидской эпохи, было в VI в. построено новое здание, которое, несмотря на достаточно сильные повреждения, может быть определено как церковь<sup>47</sup>. Здание состояло из центрального и двух боковых нефов. Общие размеры его: 15х12 м. В южном из боковых нефов был найден реликварий, украшенный мерлонами. В нем находился скелет мужчины.

Среди археологических находок привлекает внимание фрагмент гипсовой плиты с изображением креста. Плита похожа на те, которые были найдены на острове Файлака, но несколько грубее по исполнению и меньше по размерам.

**Аль-Джубайл.** Комплекс случайно был открыт в этом месте (на территории Саудовской Аравии), на нем были проведены небольшие раскопки. Хотя отчет о раскопках еще не опубликован, небольшая информация уже появилась в печати<sup>48</sup>. Комплекс сейчас находится на расстоянии около 5 км. от берега, но в древности береговая линия была иной и по всей видимости он располагался тогда на берегу.

Ядром комплекса является двор размером 20 м<sup>2</sup>. На восточной стороне его находятся три помещения, в которые ведут три двери. Двери центрального и южного помещений украшены изображениями крестов. Они глубоко врезаны в слой гипса, покрывающий стены. Возможно, что имелось изображение креста и на входе в северную комнату, но здесь стена разрушена.

В центральной комнате находится алтарь. Это помещение имеет достаточно хорошо сохранившийся декор. Здесь находились колонны, над которыми располагались декорированные софиты. Имелись здесь и ниши. Остатки конструкций указывают, что перекрытие помещения было сводчатым или купольным. В софитах сохранились изображения кругов, в которые были вписаны кресты и розетки. Имелись также наружные ниши разных размеров. Имелись также следы сооружений и вокруг.

Не подлежит сомнению, что данный комплекс связан с осуществлением христианского культа. Однако, точное назначение его не известно. Не исключено, что перед нами остатки монастыря.

На расстоянии 250 м. к северу находятся большие камни, украшенные изображением креста. Вероятнее всего, что они представляют собой остатки надмогильных памятников. Но они явно не находятся *in situ*.

**Тадж.** Тадж, расположенный в глубине материка на расстоянии 90 км. от Аль-Джубайла, представлял собой крупный городской центр эллини-

<sup>47</sup> Y. CALVET, Un témoignage du christianisme dans le Golfe // *Le Monde de la Bible* № 98 (1996) 42; CALVET, Monuments paléo-chrétiens... 674–675.

<sup>48</sup> J. A. LANGFELDT, Recently discovered early Christian Monuments in North-Eastern Arabia // *Arabian Archaeology and Epigraphy* 5 (1994) 32–60; CALVET, Monuments paléo-chrétiens... 675–676.

стического и парфянского времени (III в. до н.э. — I в. н.э.). Позднее, когда город был покинут, примерно с V в. н.э., здесь жила небольшая христианская община<sup>49</sup>. Следы ее присутствия засвидетельствованы в виде врезанных крестов по обе стороны двери одного из домов, сложенного из камней, взятых из старых построек. Поблизости были найдены фрагменты сосуда, украшенного рельефом в виде кругов, в которые вписан крест. Вполне возможно, что здесь мы имеем дело с жилищем нескольких монахов-отшельников.

**Аль-Хинна.** Оазис, расположенный в 12 км. к северу от Таджа, сохранил остатки некрополя с каменными надмогильными плитами, имеющимися на поверхности, знак креста<sup>50</sup>. Таких плит около 12. Все они не находятся *in situ*. В непосредственной близости нет, кажется, никаких следов поселения.

**Джабаль Берри.** На восточном побережье Саудовской Аравии находится еще один пункт, где засвидетельствовано наличие христианского населения — Джабаль Берри<sup>51</sup>, находящийся на расстоянии 10 км. от Аль-Джубайла (в направлении на юго-восток) и в 7 км. от берега. При обследовании этого пункта было найдено три креста: два бронзовых, один — из перламутра. Все они типичной несторианской формы, возможная датировка — примерно 500 г.

**Сир Бани Яс.** Небольшой остров, входящий в состав Объединенных Арабских Эмиратов (Абу Даби). На этом острове были открыты руины древнего поселения<sup>52</sup>. В 1993 и 1994 гг. здесь проводились раскопки<sup>53</sup>. В ходе их было обнаружено здание и связанный с ним двор, существовавшие с V по VIII вв. н.э. Установлено наличие двух периодов. Функции сооружения на протяжении этих двух периодов были различны. Среди находок имеются гипсовые плиты с изображениями крестов и виноградной лозы, что заставляет предполагать, что здесь имела церковь или монастырь.

Имеются некоторые свидетельства письменных источников относительно христианства в этом районе в сасанидское время<sup>54</sup>. Однако, археологические источники дают много более развернутую картину.

<sup>49</sup> LANGFELDT, Recently discovered...; CALVET, Monuments paléo-chrétiens... 676.

<sup>50</sup> LANGFELDT, Recently discovered...; CALVET, Monuments paléo-chrétiens... 677.

<sup>51</sup> D. T. POTTS, Nestorian Crosses from Jabal Berri // *Arabian Archaeology and Epigraphy* 5 (1994) 61–65; CALVET, Monuments paléo-chrétiens... 677.

<sup>52</sup> Hellyer Notes and Queries // *Tribulus* 2, 2 (1992) 37; CALVET, Monuments paléo-chrétiens... 677–678.

<sup>53</sup> G. R. D. KING, Hellyer A Pre-Islamic site on Sir Bani Yas // *Tribulus* 4, 2 (1994) 5–7.

<sup>54</sup> J. M. FIEY, Communautés syriaques en Iran et Iraq des origines à 1552 (London, 1979) 209–219; J. BEAUCAMP, Ch. ROBIN, L'évêché nestorien de Masmahig dans l'archipel d'al-Bahrayn (V–IX<sup>e</sup> s.) // *Dilmun. New Studies in the Archaeology and*

## Иран

Хотя иногда утверждается, что христианских памятников на территории Ирана очень немного<sup>55</sup>, внимательное изучение проблемы показывает, что это утверждение — слишком категорично.

**Остров Харг.** Насколько известно, впервые подобные памятники были открыты на острове Харг<sup>56</sup>. Харг — единственный из островов, расположенных в северной части залива, который принадлежит Ирану. Остров очень небольшой: с запада на восток — 3 км., с севера на юг — 7 км. На нем исследователи уже достаточно давно фиксировали наличие археологических памятников. Здесь фиксировалось наличие храма Посейдона, который был заменен в начале IV в. н.э. зороастрийским храмом, на небольшом расстоянии от которого находился чартак. В VII в. н.э. этот храм был превращен в мечеть. Значительные по масштабам, но очень быстрые по выполнению, работы были проведены под руководством Р. Гиршмана в 1958 и 1959 гг., когда здесь велось строительство нефтяного терминала.

Наиболее важны для нашей темы руины христианского монастыря, обнаруженные в ходе этих работ. Монастырь представляет собой значительный по размерам комплекс (96x85 м.), центральную часть которого занимает церковь. Устройство ее очень сильно напоминает устройство церковью аль-Хиры и Ктесифона. Церковь ориентирована в направлении запад-восток. Центральный неф отделен от двух боковых стенами с тремя двойными проемами, боковые нефы имеют внешние стены, каждая из которых прорезана тремя большими дверями. Перекрытие — сводчатое. В восточной части находится прямоугольное помещение, возвышающееся на несколько ступеней над полом центрального нефа — здесь располагался алтарь. К северу от него — помещение, которое может быть определено как ризница (diakonicon). С запада находился нартекс и плат-

Early History of Bahrain / Ed. by D. T. Potts (Berlin, 1983) 171–196; D. T. Potts, The Arabian Gulf in Antiquity (Oxford, 1990) 150–151, 241–247.

<sup>55</sup> LERNER, Christianity... 528.

<sup>56</sup> R. GHIRSHMAN, L'île de Kharg dans le golfe Persique // *Comptes rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres* (1958) 261–269; R. GHIRSHMAN, L'île de Kharg (Ikaros) dans le golfe Persique // *Revue archéologique* (1959) № 1. 70–77; R. GHIRSHMAN, The Island of Kharg (Téhéran, 1960); S. A. MATHESON, Persia: An Archaeological Guide (London, 1972) 243–246; J. BOWMAN, The Sasanian Church in the Kharg Island // *Commemoration Cyrus. Hommages universel* (Tehran—Liège, 1974) (*Acta Iranica* 1) 217–220; J. BOWMAN, The Christian Monastery on the Island of Kharg // *The Australian Journal of Biblical Archaeology*. Vol. 2, № 3 (1974–1975) 49–64; E. HAERINCK, Quelques monuments funéraires de île Kharg dans le golfe Persique // *Iranica Antiqua* XI (1975) 134–167; CALVET, Monuments paléochrétiens... 678–681; M.-J. STÈVE, Sur de l'île Kharg dans le golfe Persique // *Dossiers d'archéologie* № 243 (1999) 74–80.

форма перед ним. Помимо церкви в состав монастырского комплекса входили: кельи для монахов, библиотека (возможно, одновременно служившая и скрипторием), «капелла мучеников» с могилой-реликварием, содержащая кости четырех человек, помещение для собраний, подсобные помещения и, наконец, кельи, примерно, для 70 монахов. Каждые две кельи объединялись в отдельный блок, имевший общую прихожую.

За пределами стены, окружавшей монастырский комплекс, находилось несколько небольших жилых и хозяйственных комплексов, вполне возможно принадлежавших монастырю. Одно из них было полностью раскопано. В его состав входило несколько жилых помещений, пресс для виноделия, вокруг были следы виноградника.

По мнению исследователей, монастырь был построен (или перестроен) в начале VII в., а покинут в самом конце IX в. Однако, эти даты были предложены не на основании собственно археологических наблюдений, а на основании интерпретации исторических событий. Существует и другое мнение — что христианская община на острове существовала с III по VII вв.<sup>57</sup>

Высказывалось предположение, что расположенные на острове две вырубленные в скалах гробницы со множеством погребений являются христианскими<sup>58</sup>, однако более внимательное изучение показало, что они — палмирыские<sup>59</sup>.

**Сузиана.** При стратиграфическом исследовании так называемого «царского города» в Сузах было обнаружены детские погребения в урнах, украшенных несторианскими крестами<sup>60</sup>.

**Фарс.** Еще одно христианское погребение было найдено в самом сердце Сасанидского Ирана — в районе Истахра<sup>61</sup>. В районе Дарабжирда поздняя мечеть под названием Масджид-и Санг («Каменная мечеть») устроена на месте христианской (несторианской) церкви, вырубленной в скалах<sup>62</sup>.

**Керман.** В районе Нигара по старой дороге, которая ведет к побережью Персидского залива, находятся руины зороастрийского храма огня, который был перестроен из христианской церкви<sup>63</sup>.

<sup>57</sup> MATHESON, Persia... 245; J. LERNER, Christianity. II. In Pre-Islamic Persia: Material Remains // *Encyclopaedia Iranica* / Ed. E. YARSHATER. Vol. V (Cosa Mesa, 1993) 528.

<sup>58</sup> E. HERZFELD, Archaeological History of Iran (London, 1935) 103–105.

<sup>59</sup> HAERINCK, Quelques monuments... 138 ff.

<sup>60</sup> MATHESON, Persia... 142.

<sup>61</sup> D. HUFF, Ein christliches Felsgrab bei Istakhr // *Archaeologica Iranica et Orientalis. Miscellanea in honorem Luis Vanden Berghe* / Ed. by L. DE MEYER, E. HAERINCK. II (Gent, 1989) 713–729.

<sup>62</sup> MATHESON, Persia... 259.

<sup>63</sup> L. VANDEN BERGHE, Nouvelles découvertes de monuments du feu d'époque sassanide // *Iranica Antiqua*. Vol. V, fasc. 2 (1965); MATHESON, Persia... 264.

Хорасан. Некоторые христианские находки были сделаны в Нишапуре. В частности, на нишапурской керамике раннемусульманского времени присутствуют многочисленные изображения крестов, что считается явным признаком наличия христианского населения в этом городе<sup>64</sup>.

Определенное значение имеют и сасанидские монеты. В ряде случаев на оборотной стороне монеты имеется изображение креста. Совершенно справедливым кажется предположение, что это свидетельствует о существенном значении христианского населения в том городе и в то время, когда местный монетный двор выпускал эти монеты<sup>65</sup>.

Все монеты, имеющие христианские символы, распадаются, по мнению А. И. Колесникова, на две группы. К первой из них относятся монеты, которые можно назвать византийско-сасанидскими, поскольку изображения на них повторяют некоторые типы византийских монет. Они датируются первой половиной VII в. Характерными особенностями их является то, что «в них гармонично сочетаются элементы византийской официальной иконографии (на лицевой стороне), христианской символики (на оборотной стороне), пехлевийского или псевдопехлевийского текста (на обеих сторонах)»<sup>66</sup>. Эти монеты чеканились в нескольких городах: Бишапуре (тип I и II первой группы по А. И. Колесникову)<sup>67</sup> и Вех-Ардашире (тип III первой группы по А. И. Колесникову)<sup>68</sup>.

Вторая группа монет — более позднего времени, их можно назвать византийско-сасанидско-мусульманскими. Они чеканились в некоторых городах Ирана уже после арабского завоевания<sup>69</sup>. Монеты типа I и II второй группы (по А. И. Колесникову) чеканились каким-то местным правителем в Фарсе в 90-ых годах VII в.<sup>70</sup> Еще один тип («серия императорский бюст») чеканился в Хузистане (в городе Рев-Ардашир) в 50-е годы VII в.<sup>71</sup>. Кроме того, имеются монеты, найденные при раскопках в

<sup>64</sup> C. K. WILKINSON, Christian Remains from Nishapur // *Forschungen zur Kunst Asiens. In Memoriam Kurt Erdmann* (Istanbul, 1969) 79 ff.

<sup>65</sup> См.: А. И. Колесников, Христианская символика на позднесасанидской и арабо-сасанидской меди в Иране VII в. н.э. // *ППС* 98 (35) (1998) 196–205.

<sup>66</sup> Колесников, Христианская символика... 197.

<sup>67</sup> R. CURIEL, R. GYSELEN, Monnaies byzantino-sasanides à la croix sur degrés // *Studia Iranica* 13 (1984) 41–45; Колесников, Христианская символика... 197.

CURIEL, GYSELEN, Monnaies byzantino-sasanides... 45–48; Колесников, Христианская символика... 199.

<sup>69</sup> Колесников, Христианская символика... С. 199–200.

<sup>70</sup> R. CURIEL, R. GYSELEN, Un type monétaire byzantino-sasanides d'époque islamique // *Studia Iranica*. T. 14 (1985) 109–113; Колесников, Христианская символика... 199–202.

<sup>71</sup> J. A. WALKER, Some early Arab and Byzantine-Sasanian Coins from Susa // *Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld* (New York, 1952) 241–242; J. A. WALKER, Oriental Coins from the Excavations at Susa // *Mémoires de la Mission*

Фарсе (Стахр и Накш-и Рустам), которые относятся к этой группе и к этому же историческому периоду, но место чекана которых не известно<sup>72</sup>. Однако, исходя из того, что все подобные монеты были медными, предназначенными только для локального обращения, мы можем отнести их к какому-то мелкому монетному двору Фарса. Имеются также монеты, которые предположительно можно определить как христианские, но без полной уверенности<sup>73</sup>. Они чеканились в Сузах в то же самое время.

Кроме того существует большая группа сасанидских монет — серебряных драхм, которые характеризуются тем, что на них крест изображен рядом с типичными сасанидскими символами (солнцем и полумесяцем). Монеты этого типа зафиксированы в чекане нескольких царей: Хормизда IV (579—590 гг.), Хосрова II (590—521 гг.), Варахрана VI (590—591 гг.). В конечном счете выяснилось, что при Хормизде IV подобные монеты чеканились на 24 монетных дворах, расположенных во всех частях государства Сасанидов. Характерно, что эта чеканка имела место в период наибольшей веротерпимости Сасанидов<sup>74</sup>.

Различные находки. Помимо упомянутых выше монументальных памятников и монет в распоряжении исследователей также находятся и иные находки, подтверждающие существование христианского населения в Иране сасанидского времени.

Прежде всего, мы имеем в виду сасанидские геммы<sup>75</sup>. Некоторые из них несомненно принадлежали христианам. На отдельных геммах имеются надписи с именами, такими как Иаков и Авраам (которые могут быть или христианскими или еврейскими) и одновременно с изображениями типичных сасанидских мотивов, таких как протома крылатого

*Archéologique en Iran*. T. 37 (1960) (Numismatique susienne) 57–58; Колесников, Христианская символика... 201–202.

<sup>72</sup> G. C. MILES, Excavations Coins from the Persepolis Region // *The American Numismatic Society. Numismatic Notes and Monographs*. № 143 (New York, 1959) 6–7, 11, 35–36, 101, №№ 54, 146–147; Колесников, Христианская символика... 202.

<sup>73</sup> Колесников, Христианская символика... 202–203.

<sup>74</sup> А. И. Колесников, Кресты на сасанидских драхмах (из собрания Государственного Эрмитажа) // Десятая всероссийская нумизматическая конференция. Тезисы докладов и сообщений (М., 2002) 49–51.

<sup>75</sup> А. Я. Борисов, Эпиграфические заметки // *Труды Отдела Востока Государственного Эрмитажа*. Т. 1 (Ленинград, 1939); J. LERNER, Christian Seals of Sasanian Period (Istanbul, 1977); S. SHAKED, Jewish and Christian Seals of the Sasanian Period // *Studies in Memory of Gaston Wiet* / Ed. by M. Rosen-Avalon (Jerusalem, 1977) 17–31; R. GOBL, Christliche Siegel der sasanidische Zeit. Ein erster Nachtrag // *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 19 (1971) 53–62; Gignoux Sceaux chrétiens d'époque sasanide // *Iranica Antiqua* 15 (1980) 299–314.

льва. Другие же, хотя и несомненно сасанидские по форме и стилю, имеют изображение креста (греческого или латинского) в качестве основного мотива или нескольких крестов в качестве дополнительных элементов изображения. Некоторые же из печатей имеют ярко выраженные черты христианского происхождения: изображения ангелов, орант и сцен из Нового и Ветхого Заветов. В последнем случае тех, которые имели особое значение для христиан (жертвоприношение Исаака, Даниил во рву львином и т.п.).

На ряде печатей имеются надписи на сирийском или среднеперсидском языках. На некоторых, относящихся уже к мусульманскому времени, — на арабском языке (шрифтом куфи). Если в надписях на печатях упоминается имя владельца, то это довольно часто иранское имя. Иногда надписи дают совершенно неожиданную, на первый взгляд, информацию. Одна из печатей, принадлежащих христианину, сообщает, что ее владелец занимает очень высокий административный пост сатрапа<sup>76</sup>. Возможно, одна из печатей, ныне хранящихся в Национальном музее в Копенгагене, принадлежала Ябалахе, который был патриархом-каталикосом Церкви Востока в 415—420 гг.<sup>77</sup>. Другая печать принадлежала митрополиту Бабаю<sup>78</sup>.

Некоторые предметы так называемого «сасанидского серебра» также имеют бесспорно христианские изображения, в частности, изображения креста<sup>79</sup>.

### Средняя Азия

Северный Хорасан. В состав Северного Хорасана могут быть включены Мервский оазис и подгорная полоса Копет-дага, то есть те районы, которые, согласно современной географической номенклатуре называются Южным Туркменистаном. В первую очередь необходимо сказать о памятниках Мервского оазиса, хотя и очень кратко, поскольку мы уже о них писали<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> R. Göbl, Die Tonbullen von Tacht-e Soleiman. Ein Beitrag zur spätsasanischen Sphragistik (Berlin, 1976) Pl. 47; R. GYSELEN, Les sceaux des mages de l'Iran sassanide // Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux / Textes réunis par R. GYSELEN (Bures-sur-Yvette, 1995) (Res Orientalis, VII) 121.

<sup>77</sup> S. SHAKED, Jewish sasanian Sigillography // Au carrefour des religions... 249–250.

<sup>78</sup> Ph. GIGNOUX, R. GYSELEN, Cachets sasanides de la collection Azizbeglu // *Studia Iranica*. 6 (1977) 164, № 3.

<sup>79</sup> См., например, Sasanian Silver. Late Antique and Early Medieval Art of Luxury from Iran (Michigan, 1967) 135, fig. 53.

<sup>80</sup> G. KOSHELENKO, A. BADER, V. GAIBOV, The Beginnings of Christianity in Merv // *Iranica Antiqua* XXX (1995) 55–70. См. также: А. Н. БАДЕР, В. А. ГАЙБОВ, Г. А. КОШЕЛЕНКО, Мервская митрополия // Традиции и наследие христианского Востока. Материалы международной конференции (М., 1996) 85–94.

Важнейшим христианским памятником оазиса является церковь Хароба-Кошук, которая исследовалась сотрудниками ЮТАКЭ<sup>81</sup>. Церковь представляла собой прямоугольное здание (51х13 м.), ориентированное главной осью с северо-запада на юго-восток. Здание — однонефное, в восточной части алтарная часть, фланкированная двумя маленькими комнатами. Стены украшены достаточно мощными пилястрами. Выказывалось однажды сомнение в точности определения функции этого здания<sup>82</sup>, но, кажется, напрасно, поскольку Хароба-Кошук явно представляет собой упрощенный вариант типичной несторианской церкви. Бесспорно, в так называемом Байрам-Алийском некрополе некоторые погребения (или даже типы погребений) можно считать христианскими. Доказательством этому являются, например, выкладки из кирпичей над могилами в виде креста<sup>83</sup>. С другой стороны, беспорядочно наваленные кости от множественных погребений нельзя воспринимать, как это иногда делается<sup>84</sup>, результатом зороастрийских гонений на христиан<sup>85</sup>. В многочисленных свидетельствах о гонениях и мученичествах среди христиан сасанидского Ирана ни разу не упоминаются христиане Хорасана вообще и Мерва, в частности. Единственный случай упомянут Бируни с пометкой в «наше время»<sup>86</sup>.

Особое внимание привлекают две находки, сделанные в Мерве. Одна из них — случайно обнаруженная еще в 1930 г. местным краеведом рельефная керамическая плитка с изображением несторианского креста. Судя по размерам и характеру изображения, эта плитка была оттиснута

<sup>81</sup> Г. А. ПУГАЧЕНКОВА, Хароба Кошук // *Известия АН Туркменской ССР* (1954) № 3. 15–19; Она же, Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма (М., 1958) 126–130; Г. Я. ДРЕСВЯНСКАЯ, Хароба-Кошук // *Памятники Туркменистана* (1968) № 2; Она же, История изучения христианства в Средней Азии // *Научные труды Ташкентского государственного университета* 333 (1968) 354; S. CHMELNIZKII, Zwischen Kuschanen und Arabern. Die Architektur Mittelasiens im V.—VIII. Jh. (Berlin, 1989) 171–172; А. М. ВЫСОЦКИЙ, Христианский памятник на поселении Дуге-Чакын около Мерва: интерпретация, датировка, реконструкция // *Культурные связи народов Средней Азии и Кавказа. Древность и средневековье* (М., 1990) 90–96.

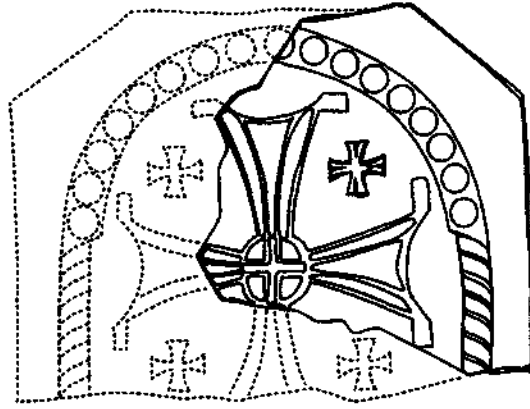
<sup>82</sup> G. HERRMANN, Kurbansakhatov et al. The International Merv Project. Preliminary Report on the Second Season. 1993 // *Iran*. Vol. XXXII (1994) 68.

<sup>83</sup> Г. Я. ДРЕСВЯНСКАЯ, Христианский некрополь древнего Мерва // Материалы научной конференции аспирантов Ташкентского государственного университета (Ташкент, 1966); Она же, Некрополь Старого Мерва // *Труды ЮТАКЭ* XIX (1989); З. И. УСМАНОВА, Христианские памятники Туркмении // *Из истории древних культов...* 29–30.

<sup>84</sup> ДРЕСВЯНСКАЯ, Некрополь Старого Мерва...

<sup>85</sup> См.: БАДЕР, ГАЙБОВ, КОШЕЛЕНКО, Мервская митрополия...

<sup>86</sup> А. БИРУНИ, Памятники минувших поколений / Пер. М. А. Салье // А. БИРУНИ, Избранные произведения. Т. I (Ташкент, 1957) 33.



Илл. 2. Мерв. Ганчевая плита с изображением креста.

в специальной форме<sup>87</sup>. Другая находка сделана при регулярных раскопках. Она представляет собой форму для отливки металлических крестов<sup>88</sup>. Наличие подобных форм заставляет думать, что в Мерве была постоянная потребность в производстве предметов христианского культа.

Наконец, необходимо указать на то, что при царе Йездигерде I (399—420 гг.) монетный двор Мерва чеканил бронзовую монету с изображением «несторианского» (?) креста на оборотной стороне<sup>89</sup>. Из этого факта следует несколько выводов: 1) христианская община в Мерве была достаточно сильной и влиятельной, чтобы добиться такого права, 2) центральная власть разрешала такой отход от принципов государственной чеканки монеты.

Решительно необходимо отвергнуть мнение о том, что так называемое «овальное здание», расположенное в северо-восточной четверти города, является христианским монастырем<sup>90</sup>. Его планировка совершенно не отвечает принципам монастырского устройства, известным не только по письменным источникам, но и благодаря раскопкам на острове Харг. Это здание — скорее государственный склад<sup>91</sup>.

<sup>87</sup> В. Н. Пилюпко, Плитка, подтверждающая предания // *Памятники Туркменистана* № 1 (5) (1968) 25.

<sup>88</sup> G. HERRMANN, Kurbansakhatov et al. The International Merv Project. Preliminary Report on the Second Season (1993) // *Iran XXXII* (1994) 68, Pl. Vd.

<sup>89</sup> S. D. LOGINOV, A. B. NIKITIN, Sasanian Coins of the late 4th—7th Centuries from Merv // *Mesopotamia XXVIII* (1993) 271—272, 277—278, №№ 10—30, fig 11.

<sup>90</sup> Г. Я. Дресвянская, «Овальный дом» христианской общины // *Труды ЮТА-КЭ XV* (1974).

<sup>91</sup> Аргументация в пользу христианского назначения здания весьма слаба. Она сводится к наличию какого-то процарапанного орнамента, якобы в виде креста, и халцедоновой бусины с орнаментом в виде креста. О слабости этой аргументации см.: Бадер, Гаилов, Кошеленко, Мервская митрополия... 89.

В более западных районах Южного Туркменистана археологические находки, связанные с христианством, засвидетельствованы в двух местах: Ак-депе и Геок-депе. При раскопках Ак-депе была найдена значительная коллекция булл сасанидского времени<sup>92</sup>. Несколько из них — явно принадлежавшие христианам. К числу последних относятся три оттиска одной и той же печати на трех различных буллах с изображением «Даниила во рву львином»<sup>93</sup>, а также булла с изображением несторианского креста<sup>94</sup>.

На городище Геок-депе случайно был найден клад, состоящий из бляшек с изображением креста (явно украшавших одежду) и византийский медальон<sup>95</sup>.

**Хорезм.** Практически единственным археологическим источником для суждения о христианах в Хорезме являются некоторые материалы некрополя из Миздахкана (конец VII в.). Здесь на 8 оссуариях обнаружены своеобразные композиции из креста, звезд и листьев, что заставляет думать о том, что в данном наусе (там открыто не менее 100 оссуариев) были захоронены члены христианской общины<sup>96</sup>. Вторым важным свидетельством является наличие на монетах одного из правителей Хорезма конца VII или начала VIII вв. изображения креста (точнее на короне в портрете правителя)<sup>97</sup>. В связи с этим даже высказывалось предположение, что в это время в Хорезме на короткое время к власти пришли правители-христиане<sup>98</sup>.

**Бактрия-Тохаристан.** На территории Бактрии-Тохаристана зафиксировано не очень много памятников, связанных с христианством. К чис-

<sup>92</sup> См.: А. Губаев, Л. Лелеков, Буллы сасанидского периода из Ак-депе // *Каракумские древности*. Вып. 3 (1970) 105—107; А. Губаев, Сасанидские буллы из замка Ак-депе // *Эпиграфика Востока*. Вып. XX (1971) 46 сл.; В. Г. Луконин, По поводу булл из Ак-депе // *Эпиграфика Востока*. Вып. XX (1971).

<sup>93</sup> A. G. GUBAEV, S. D. LOGINOV, A. B. NIKITIN, Sasanian Bullae from the Excavations of Ak-Depe by the Station of Artyk // *Iran XXXIV* (1996) 56, № 4.2, Pl. XV.

<sup>94</sup> GUBAEV, LOGINOV, NIKITIN, Sasanian Bullae... 56, № 22.5, Pl. XVIII.

<sup>95</sup> М. Е. Массон, Клад раннехристианских бляшек и медальонов из Геок-депе // *Известия АН Туркменской ССР* (1956) № 5; Усманова, Христианские памятники... 33.

<sup>96</sup> В. Н. Ягодин, К изучению топографии и хронологии древнего Миздахкана // *История, археология и этнография Средней Азии* (М., 1968); В. Н. Ягодин, Т. К. Ходжайов, Некрополь древнего Миздахкана (Ташкент, 1970); F. GRENET, Les pratiques funéraires dans l'Asie Centrale sédentaire de la conquête grecque à l'islamisation (Paris, 1984) 146—147, 202; Е. Е. Неразник, Хорезм в V—VIII вв. // *Средняя Азия и Дальний Восток в эпоху средневековья. Средняя Азия в раннем средневековье* / Отв. ред. Г. А. Брыкина (М., 1999) 46.

<sup>97</sup> Б. И. Вайнберг, Монеты древнего Хорезма (М., 1977) 84, табл. X.

<sup>98</sup> Неразник, Хорезм... 46.

лу их относится, возможно, здание, частично раскопанное Л. И. Альбаумом в районе Старого Термеза<sup>99</sup>. Планировка здания совершенно уникальна, попытки автора раскопок найти точки соприкосновения с армянской христианской архитектурой и, через нее, с сирийской не кажутся сколько-нибудь убедительными. Однако наличие в составе живописного декора здания большого изображения креста заставляет думать, что оно принадлежало какой-то христианской общине. Датировка здания, по Л. И. Альбауму, — X—XII вв. Погибло оно, видимо, во время монгольского завоевания.

В Бактрии также был обнаружен небольшой скальный монастырь, расположенный на юге современного Таджикистана. В одной из келий потолок был выполнен в виде купола, в центре которого имелось изображение типичного несторианского креста. Памятник датируется VI—VII вв.<sup>100</sup>

Других археологических памятников христианства здесь не зафиксировано, хотя письменные источники рисуют несколько иную картину<sup>101</sup>.

**Согд.** Значительно больше христианских археологических памятников находится на территории Согда. Необходимо, прежде всего, указать на наличие монет с явно выраженной христианской символикой. К числу таких монет относятся, например, медные монеты тюркских правителей с изображением на лицевой стороне головы правителя, по обе стороны которой имеются изображения крестов. Монеты повторяет в известной мере тип солидов императора Юстиниана I (527—565 гг.)<sup>102</sup>.

Очень важен любопытный документ, происходящий из раскопок Пенджикента — обломок сосуда с сирийским текстом, являющимся отрывком одного из псалмов, входивших в Пешитту. Согласно предположениям авторов публикации, это — учебный текст, писавшийся под диктовку. Судя по характеру ошибок, писал этот текст согдиец. Датируется этот документ временем не позднее 740 г.<sup>103</sup>

<sup>99</sup> Л. И. Альбаум, Христианский храм в Старом Термезе // Из истории древних культов Средней Азии. Христианство (Ташкент, 1995) 34—41.

<sup>100</sup> С. Хмельницкий, Т. Атаханов, О работе Шаартузского археологического отряда в 1968—1970 гг. // Археологические работы в Таджикистане. Вып. 10. 187—204; SHELNIK, Zwischen Kuschanen und Arabern... 172—174.

<sup>101</sup> См.: Б. А. Литвинский, Т. И. Зеймаль, Аджина-тепа. Архитектура, живопись, скульптура (М., 1971) 122—123.

<sup>102</sup> Э. В. Ртвеладзе, Ш. С. Ташходжаев, Об одной тюркско-согдийской монете с христианскими символами // ВВ 35 (1973) 232; И. Д. Иваницкий Христианская символика в Согде // Из истории древних культов Средней Азии. Христианство... 64.

<sup>103</sup> А. В. Пайкова, Б. И. Маршак, Сирийская надпись из Пенджикента // Краткие сообщения Института археологии 147 (1976) 34; A. V. Pajkova, The Syrian Ostrakon from Panjikant // Mus 92 (1979) 159—162. Cp. N. Sims-Williams, Chris-

На городище Афрасиаб был найден несторианский бронзовый крест, датируемый VIII в.<sup>104</sup>. Примерно к тому же времени (VII—IX вв.) относится массивное бронзовое кадило, найденное в Ургуте около Самарканда<sup>105</sup>. Рельефы, имеющиеся на нем, представляют следующие сцены: «Благовещение», «Жены-мироносицы», «Встреча Марии и Елисаветы», «Рождество», «Крещение», «Распятие». В районе Пенджикента на раннесредневековом могильнике Дашт-Урдакон имелось несколько погребений, совершенных по христианскому обряду. В одной из могил был даже найден бронзовый нательный крест<sup>106</sup>. Что касается оссуариев с изображениями несторианских крестов (датируемых временем не позднее конца VII в.), то в отношении них можно высказать те же соображения, что и относительно аналогичных оссуариев в Хорезме<sup>107</sup>.

В Согд попадали и христианские предметы, произведенные далеко на западе. К числу их, в частности, относится «ампула святого Мины»<sup>108</sup>.

Укажем, что в Согде имеются христианские памятники и более позднего времени<sup>109</sup>.

**Чач.** В центре этой области, в городе Ташкент, было случайно обнаружено христианское погребение<sup>110</sup>. В составе клада имела небольшая статуэтка Христа на осле, а также серебряная чаша с изображением Оранты. Точная дата не установлена, поскольку почти все вещи погиб-

tiarity. III. In Central Asia and Chinese Turkestan // Encyclopedia Iranica. Vol. V / Ed. by E. Yarshater (Cosa Mesa, 1993) 532.

<sup>104</sup> Тереножкин Согд и Чач // Краткие сообщения Института материальной культуры. Вып. 33 (1950) Рис. 72.2.

<sup>105</sup> В. Н. Залеская, К вопросу о датировке некоторых групп сирийских культовых предметов // ИС 23 (86) (1971); Она же, Сирийское бронзовое кадило из Ургута // Средняя Азия и Иран (Ленинград, 1972)

<sup>106</sup> А. М. Беленицкий, Б. И. Маршак, В. И. Распопова, А. И. Исаков, Новые раскопки в Пенджикенте // Археологические открытия. 1976 (М., 1977) 559—560.

<sup>107</sup> GRENET, Les pratiques... 160.

<sup>108</sup> Б. Я. Ставиский, Ампула святого Мины из Самарканда // Краткие сообщения Института материальной культуры. Вып. 80 (1960).

<sup>109</sup> Отметим, прежде всего, явно христианское погребение недалеко от Самарканда в местности, называемой Дурмен, где умерший имел нашитый на одежду равноконечный крест, сделанный из тонкого золотого листа (Г. В. Шишкина Несторианское погребение в Согде Самаркандском // Из истории древних культов Средней Азии. Христианство... 56—63). В районе Ургута имеются христианские наскальные надписи и изображения крестов, отмеченные еще В. В. Бартольд (В. В. Бартольд, Отчет о командировке в Туркестан // В. В. Бартольд, Сочинения. Т. IV (М., 1966) 258).

<sup>110</sup> И. А. Анбеев, Древний несторианский клад (?) в г. Ташкенте // Известия АН Узбекской ССР (1959) № 6 (Общественные науки) 39—40; Г. И. Богомолов, О христианстве в Чаче // Из истории древних культов Средней Азии. Христианство... 71—72.



ли, но, кажется, вполне уверенно можно говорить о раннесредневековом периоде (VI—VII вв. или, по другому предположению, — VIII—IX вв.). Некоторое количество археологических свидетельств о христианстве происходит с городища Канка (Харашкет, согласно свидетельствам арабских авторов): в нише стены одного из зданий общественного назначения нарисован красной краской крест, из рабата города происходит фрагментированный бронзовый крест, а также подвеска из темного камня с изображением двойного креста<sup>111</sup>. Некоторые чачские правители чеканили монеты с христианскими символами. Эти монеты были найдены при раскопках Самарканда и Пенджикента<sup>112</sup>.

**Уструшана.** Единственная археологическая находка в этом районе, говорящая о наличии христиан, — керамическое глазурованное блюдо, найденное в Ходженте и датированное IX—XI вв. со стилизованным изображением креста и арабской надписью «Иса и Марьям»<sup>113</sup>. Однако можно предполагать, что христианство здесь было распространено шире, поскольку один из уструшанских владетелей на рубеже VI—VII вв. чеканил монеты с изображением креста<sup>114</sup>.

**Фергана.** Точно также и на территории Ферганы имеется единственная археологическая находка, свидетельствующая о присутствии христиан. Мы имеем в виду крышку сосуда с изображениями крестов. Б. А. Абдулгазиева, опубликовавшая эту находку, относит ее к X—XII вв. и обращает внимание на то обстоятельство, что она изготовлена в специальной форме-кальпе, что говорит о массовом производстве подобных предметов<sup>115</sup>.

**Семиречье.** Семиречье и непосредственно прилегающие к нему территории — регион особенно многочисленных находок памятников христианского культа во всей Средней Азии. Важнейшим памятником здесь является небольшая церковь, датированная VII—VIII вв., открытая в Ак-Бешиме (Чуйская долина)<sup>116</sup>. Церковь представляет собой сооружение

<sup>111</sup> Богомолов, О христианстве в Чаче... 77.

<sup>112</sup> Э. В. Ртвеладзе, Ш. С. Ташходжаев, М. Н. Федоров, Нумизматические этюды // Афросиаб. Вып. 3 (Ташкент, 1974) 145–147; О. И. Смирнова, Каталог монет с городища Пенджикент (М., 1963) 135, № 786.

<sup>113</sup> Н. П. Кухаренко, Ю. С. Мальцев, К символике изображений креста в Средней Азии // Взаимодействие и взаимовлияние культур на Востоке. Третья всесоюзная конференция востоковедов (М., 1988); Т. В. Беляева, Христианский памятник из Ходжента // Из истории древних культов Средней Азии. Христианство... 79–81.

<sup>114</sup> О. И. Смирнова, Первые монеты из Уструшаны // Эпиграфика Востока. Вып. 20 (1971) 59–64.

<sup>115</sup> Б. А. Абдулгазиева, Крышка сосуда из Андижана // Из истории древних культов Средней Азии. Христианство... 82.

<sup>116</sup> Л. Р. Кызласов, Археологические исследования на Ак-Бешиме в 1953–1954 гг. // Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции. Т. 2 (М.,

размером 36x15 м. Длинная ось ориентирована в направлении запад-восток. Алтарная часть расположена в восточной части и представляет собой небольшое крестовокупольное здание (5,3x4,8 м.) с примыкающими к нему с севера и юга небольшими помещениями. Центральная часть сооружения занята двором, а вдоль продольных стен находились галереи. В одном из боковых помещений, расположенных рядом с алтарной частью, был найден бронзовый нательный крестик. Здесь же находился и некрополь VI—VII вв. Большинство погребений было совершено по христианскому обряду, однако имелось одно погребение VII—VIII вв., для которого характерно сочетание зороастрийского обряда (предварительно очищенные кости) с христианским (кости помещены в хум, на котором процарапан несторианский крест)<sup>117</sup>.

Возможно, небольшим христианским монастырем являлся Таш-Рабат, расположенный в горах центрального Тянь-Шаня, вдалеке от населенных пунктов. Здание выполнено из сланцевого камня, кладка очень тщательная. В нем имеется несколько небольших помещений, которые можно определить как кельи и более парадная северная часть. В последние десятилетия господствовало мнение о том, что это здание было возведено в XV в. и использовалось как рабат или караван-сарай<sup>118</sup>. Однако более тщательные архитектурные исследования<sup>119</sup> привели к убеждению, что более правы исследователи XIX в., видевшие в данном сооружении христианский монастырь, на основании, особенностей планировки<sup>120</sup> и, в особенности, находки поблизости надгроб-

1959); А. М. Высоцкий, Христианский памятник на городище Ак-Бешим // Бактрия и Тохаристан на древнем и средневековом Востоке (М., 1989); В. Д. Горячева, С. Я. Перегудова, Памятники христианства на территории Кыргызстана // Из истории древних культов Средней Азии. Христианство... 84–85. SMELNIZKI, Zwischen Kuschonen und Araber... 170–171. См. также: L. Humbis, Ak-Besim et ses sanctuaires // Comptes rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres (1961) 127–128.

<sup>117</sup> GRENET, Les pratiques... 185–186.

<sup>118</sup> А. Н. Бернштам, Архитектурные памятники Киргизии (М., 1950) (данному памятнику посвящена отдельная глава: Таш-Рабат — караван-сарай XV века); Он же, Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая (М.—Ленинград, 1952) 102–103; Г. А. Пугаченкова, О Таш-Рабате // Труды Института языка, литературы и истории Киргизского филиала АН СССР. Вып. 3 (1952).

<sup>119</sup> См.: В. Галицкий В. Плоских, К изучению Таш-Рабата // По следам памятников истории и культуры Киргизстана (Фрунзе, 1982) 110–119.

<sup>120</sup> Н. Л. Зеланд, Кашгария и перевалы Тянь-Шаня. Путевые заметки (Омск, 1888) 22–27; Н. Зеланд, Ташрабатское ущелье // Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии (Ташкент, 1897—1898); Н. Н. Пантусов, Таш-Рабат // Известия Археологической Комиссии. Вып. 4 (СПб.).

ного несторианского камня<sup>121</sup>. Это мнение, кажется, достаточно обосновано<sup>122</sup>.

Христианский некрополь зафиксирован также в Таразе — погребения в хумах и маленьких склепах из обожженного кирпича, датируемые IX—X вв.<sup>123</sup>. Около городища Бурана был найден некрополь, на одной из могил которого лежал жженный кирпич, на поверхности которого до обжига был выдавлен крест, но не обычный несторианский, а шестиугольный — с нижней косой переключиной<sup>124</sup>. Слой над погребениями датировался керамикой XI—XII вв., что позволяет отнести некрополь к более раннему времени.

Достаточно значительное число предметов, связанных с христианским культом, найдено в слоях VIII—IX вв. при раскопках Краснореченского городища (в первую очередь, нателные кресты из бронзы, кости и нефрита)<sup>125</sup>.

Имеется также несколько художественных произведений, в той или иной степени свидетельствующих о присутствии здесь христианского населения. К их числу относятся: серебряная посуда, найденная в 1923 г. на Ново-Покровском городище в Чуйской долине<sup>126</sup>. Серебряный кувшин, созданный в более раннее время, позднее был украшен клеймами в виде равноконечных крестов и процарапанным от руки изображением креста такой же формы. Это могло быть вызвано либо стремлением придать кувшину сходство с высоко ценимыми произведениями византийской торевтики, либо с использованием его в виде церковной утвари в одной из несторианских общин<sup>127</sup>.

К числу христианских произведений искусства Семиречья В. П. Даркевич и Б. И. Маршак относят два серебряных блюда, найденных в Прикамье: из села Григоровское (с изображением евангельских сцен) и из

<sup>121</sup> Ч. Ч. Валиханов, Кашгарский дневник // Ч. Ч. Валиханов, Сочинения. Т. 2 (Алма-Ата, 1962) 192–194.

<sup>122</sup> Горячева, Перегудова, Памятники христианства на территории Кыргызстана... 89.

<sup>123</sup> Л. И. Ремпель, Некрополь древнего Тараза // Краткие сообщения Института материальной культуры. Вып. 69 (1957) 110.

<sup>124</sup> М. Е. Массон, В. Д. Горячева, Бурана. История изучения городища и его архитектурных памятников (Фрунзе. 1985) 25.

<sup>125</sup> Горячева, Перегудова, Памятники христианства на территории Кыргызстана... 92; Памятники культуры и искусства Киргизии. Каталог выставки (Ленинград, 1983) № 261а

<sup>126</sup> В. Городецкий, Серебряные сосуды из курганов села Покровское Пингского уезда // Известия Средазкомстарица. Вып. 1 (1927); Б. И. Маршак, Согдийское серебро (М., 1971) 60.

<sup>127</sup> К. В. Тревер, Памятники греко-бактрийского искусства (М.—Ленинград, 1940) 110, табл. 34.

Аниковского клада (со сценами из книги Иисуса Навина<sup>128</sup>. Оба блюда датируются IX—X вв. Их прототипами были, по всей вероятности, более ранние произведения, созданные в христианской среде Месопотамии или Ирана. Хотя относительно происхождения последнего высказывались определенные возражения<sup>129</sup>, вряд ли можно с ними согласиться<sup>130</sup>.

Важное значение имеют находки при раскопках древних семиреченских городов Тараза и Сарыга (Краснореченское городище) в слоях VII—VIII вв. обломков сосудов с надписями христианского содержания на сирийском и согдийском языках<sup>131</sup>. Надпись из Тараза ее издатель А. Я. Борисов считал принадлежащей христианам яковитам (монофизитам) на том основании, что манера письма была характерна для западной (яковитской школы).

Особое значение имеют несторианские надгробные надписи из Семиречья. Правда, только очень небольшая часть из них относится к рассматриваемому периоду<sup>132</sup>, остальные же (несколько сот) относятся к XIII—XIV вв.<sup>133</sup>.

<sup>128</sup> В. П. Даркевич, Б. И. Маршак, О так называемом сирийском блюде из Пермской области // Советская археология (1974) № 2; Даркевич, Художественный металл Востока... 26–30, табл. 23, 24.

<sup>129</sup> Г. А. Пугаченкова, К датировке и интерпретации трех предметов «восточного серебра» из коллекции Государственного Эрмитажа // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье (М., 1981)

<sup>130</sup> А. Б. Никитин, Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия. История, культура, связи / Под редакцией Б. А. Литвинского (М., 1984) 127.

<sup>131</sup> А. Н. Бернштам, Памятники старины Таласской долины. Историко-археологический очерк (Алма-Ата, 1941) 21; А. Н. Бернштам, Уйгурская эпиграфика Семиречья // Эпиграфика Востока. Вып. 1 (1947) 34–37; А. Я. Борисов, Сирийская надпись на сосуде из Тараза // Известия АН Казахской ССР. Вып. 1 (46) (1948) (Серия археологии) 107–108; В. А. Лившиц, Согдийцы в Семиречье // Письменные памятники и проблемы истории и культуры народов Востока. 15-го-летняя научная сессия ЛОИВ АН СССР. Ч. I (М., 1981) 81–83.

<sup>132</sup> Мы имеем в виду 4 надгробные камни с Краснореченского городища, датируемые VII и X вв. См.: В. А. Лившиц, Согдийцы и Семиречье: лингвистические и этнографические свидетельства // Красная речка и Бурана (Фрунзе, 1989).

<sup>133</sup> Памятники происходят из Чуйской и Илийской долин, ущелья Джууку, из Тауш-Пабата. см.: D. Schwolson, Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie (St.-Petersbourg, 1890) (Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg. Serie VII. T. 37. 8); Н. Я. Марр, Надгробный камень из Семиречья с армяно-сирийской надписью 1323 г. // Записки Восточного отделения Российского археологического общества. Т. 8 (1894); Д. Хвольсон, Сирийско-тюркские несторианские надгробные надписи XIII и XIV столетий, найденные в Семиречье // Восточные заметки. Сборник статей и исследований профессоров и преподавателей Факультета восточных языков Императорского С.-Пе-

Необходимо, вместе с тем очистить список таких находок от явно не христианских, попавших в этот список по недоразумению. К их числу в первую очередь относится керамическая ваза с озера Иссык-Куль с изображением, как утверждается, двенадцати апостолов<sup>134</sup>. Это утверждение делается со ссылкой на В. В. Бартольда. Однако В. В. Бартольд с насмешкой говорил о подобном отождествлении, указывая, в частности, на то, что одна из фигур изображена держащей на руках ребенка<sup>135</sup>.

### Восточный Туркестан и соседние области

**Восточный Туркестан.** Проблема археологических памятников Восточного Туркестана достаточно сложна, однако, недавнее исследование А. Б. Никитина помогает разобраться с этим материалом<sup>136</sup>.

Руины несторианского монастыря были найдены экспедицией А. Лекока в Булайике, в северной части Турфанского оазиса, функционировавшего в IX—X вв. (хотя точные даты его существования не установлены)<sup>137</sup>.

тербургского университета (СПб., 1895); Н. Н. Пантусов, Христианское кладбище близ г. Пишпека, Семиреченской области, в Чуйской долине // *Записки Восточного отделения Русского археологического общества*. Т. I (1886); D. SNWOLSON, Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie. Neue Folge (St.-Petersbourg, 1897); П. К. Коковцев, Христианско-сирийские надгробные надписи из Алмалыка // *Записки Восточного отделения Русского археологического общества*. Т. 16 (1905); П. К. Коковцев, Несколько новых надгробных камней с христианско-сирийскими надписями из Средней Азии // *Известия АН. Серия VI*. Т. 1. (1907); П. К. Коковцев, К сиро-турецкой эпиграфике Семиречья // *Известия АН. Серия VI*. Т. 3. (1909); С. Е. Малов, Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии (М.—Ленинград, 1959); Н. В. Пигулевская, А. В. Пайкова, Несторианские памятники // *Эпиграфика Киргизии*. Вып. 1 (Фрунзе, 1963); Ч. Джумагулов, Язык сиро-тюркских (несторианских) памятников Киргизии (Фрунзе, 1971); М. Е. Массон, Происхождение двух несторианских надгробных галек Средней Азии // *Общественные науки в Узбекистане* (1978) № 10; Ч. Джумагулов, Новые сирийские надписи в Чуйской долине // *По следам памятников истории и культуры Киргизстана* (Фрунзе, 1982) 132–133; W. KLEIN, Nestorianische Inschriften in Kirgizstan: ein Situationbericht // *Symposium Syriacum VII*... 660–669.

<sup>134</sup> Горячева, Перегудова, Памятники христианства на территории Кыргызстана... 91.

<sup>135</sup> В. В. Бартольд, Отчет о командировке в Туркестан // В. В. Бартольд, Сочинения. Т. 4 (М. 1964) 75–76. Отметим, что и название работы В. В. Бартольда, В. Д. Горячевой и С. Я. Перегудовой указано неправильно.

<sup>136</sup> А. Б. Никитин, Христианство // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос, языки, религии / Под редакцией Б. А. Литвинского (М., 1992) 533–549.

<sup>137</sup> A. LE COQ, Auf Hellas Spuren in Ostturkistan (Leipzig, 1926); Никитин, Христианство в Центральной Азии... 129; Никитин, Христианство... 541–544.

В руинах этого монастыря были найдены остатки монастырской библиотеки. Судя по собранным там фрагментам, библиотека включала рукописи на согдийском, сирийском, уйгурском, среднеперсидском языках<sup>138</sup>. Один из текстов — так называемая Турфанская Псалтырь представляет собой перевод на среднеперсидский язык нескольких псалмов, восходящих к принятому несторианской церковью канону Мар-Абы, оформившемуся во второй четверти VI в.<sup>139</sup> Данная рукопись на основании палеографических особенностей датируется VI в. Еще один фрагмент содержит отрывок из неканонического произведения «Страсти Иисусовы»<sup>140</sup>. В составе библиотеки имеются также фрагменты произведений на парфянском и хотано-сакском<sup>141</sup> и даже греческом языках<sup>142</sup>. Поскольку среди текстов, найденных здесь, имеется письмо, адресатом которого должен быть кто-то из важных византийских сановников, то делается предположение, что среди христиан Восточного Туркестана могли быть не только несториане и монофизиты, но и мелькиты (православные)<sup>143</sup>.

Среди произведений живописи на ткани, найденных в Дуньхуане, имеется очень любопытное изображение Христа, имеющего некоторые черты бодисатвы<sup>144</sup>.

<sup>138</sup> E. SACHAU, Literatur-Bruchstücke aus Chinesisch Turkestan // *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Kl. 47 (1905); F.-W.-K. MÜLLER, Neutestamentliche Bruchstücke in soghdischen Sprache // *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Kl. 24 (1907); N. PIGOULEVSKY, Fragments syriaques et syro-turcs de Hara-Hoto et de Tourfan // *ROC* 30 (1935–1936) 3–46; M. A. BOYCE, Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan collection (Berlin, 1960) (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientalforschung, № 45) 17; Никитин, Христианство в Центральной Азии... 129.

<sup>139</sup> F. C. ANDREAS, Bruchstücke einer Pehlewi-Übersetzung der Psalmen aus der Sasanidenzeit // *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* Phil.-hist. Kl. (1910) Hft. 41 (1933) 1; A. S. ATTUA, A History of Eastern Christianity (London, 1968) 252 ff.

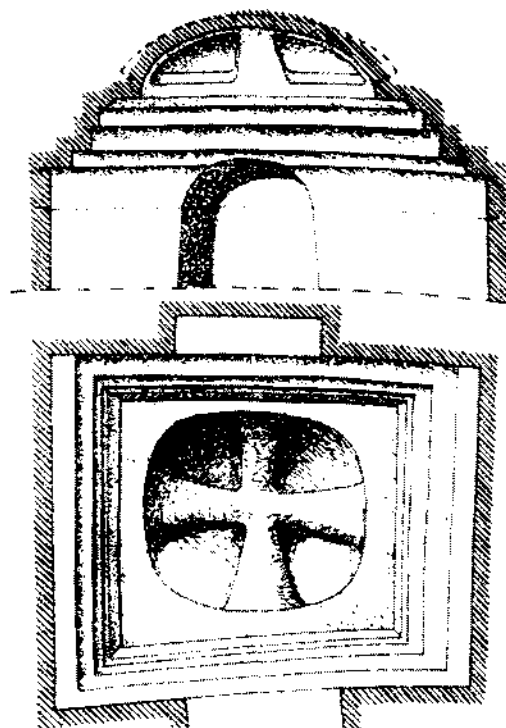
<sup>140</sup> F.-W.-K. MÜLLER, W. LENTZ, Soghdische Texte. II // *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Kl. 22 (1934) 34–36.

<sup>141</sup> O. HANSEN, Die buddhistische und christliche Literatur der Sogder // *Handbuch der Orientalistik*. Bd. IV (Iranistik), zweiter Abschnitt (Literatur). Lieferung 1 (1968) 91–92.

<sup>142</sup> Отрывок на греческом языке был включен в одну из согдийских рукописей. См.: LE COQ, Auf Hellas... 88.

<sup>143</sup> SIMS-WILLIAMS, Christianity... III. 531.

<sup>144</sup> A. WALEY, Christ or Bodhisattva? // *Artibus Asiae* (1925) № 1. 4–5; J. DAUVILLIER, Les crois triomphales dans l'ancienne Eglise chaldéenne // *Eleona* (1956, oct.); M. MAILLARD, Grottes et Monuments d'Asie Centrale. Essai sur l'architecture des monuments civils et religieux dans l'Asie Centrale sédentaire depuis l'ère chrétienne jusqu'à la conquête musulmane (Paris, 1983) 195–196.



Илл. 3. Айвадж. Скальный монастырь.  
Разрез одного из помещений и изображение креста в куполе. VI—VII вв.

Известна также христианская церковь в Кочо, обследованная А. Лекоком в 1905 г. Храм находился за пределами городских стен, поблизости от комплекса буддийских святынь и ступ. Прямоугольное здание, разделенное на три смежных квадратных в плане помещения, было ориентировано с запада на восток, в соответствии с принципами христианской культовой архитектуры. Позднее это святилище было превращено в манихейский храм и первоначальная христианская роспись была заложена кирпичной кладкой, благодаря чему сохранились отдельные ее фрагменты. Живопись в целом сильно пострадала из-за проникновения влаги. Сотрудниками экспедиции А. Лекока был снят фрагмент росписи с изображением сцены праздника, видимо, вербного воскресения<sup>145</sup>.

<sup>145</sup> Y. SAEKI, *The Nestorian Documents and Relics in China* (Tokyo, 1951) 416.

В этой сцене представлен дьякон с курильницей и потиром в руках, и идущие к нему верующие с длинными ветвями<sup>146</sup>. В верхней части фрагмента видны копыта коня, располагавшегося над этой композицией — скорее всего там было изображение св. Георгия на коне, который был весьма почитаем несторианами<sup>147</sup>. На других фрагментах, которые известны нам только по графическим копиям, представлены всадник (от лошади сохранилась только задняя часть), вокруг головы его — нимб, в правой руке он держит лежащее на плече древко (копья?), оканчивающееся изображением креста<sup>148</sup>. Перед ним — два донатора, мужчина и женщина. У мужчины — большая окладистая борода<sup>149</sup>. Точно датировать роспись и, соответственно, время функционирования святилища не представляется возможным, но А. Лекок предполагает, на основании сравнения с ранневизантийской фресковой живописью, что и святилище и живопись были созданы в VII—IX вв.<sup>150</sup> М. Майяр, на основании сравнения с китайской живописью, несколько сужает хронологические рамки, полагая, что IX в. полностью исключается и что наиболее вероятная дата — конец VII в.<sup>151</sup>.

Имеется также несколько христианских надгробий из Дунбэя с рельефами, представляющими сцены рождения<sup>152</sup> и рисунок на шелке, изображающий, как кажется, христианского епископа<sup>153</sup>.

В Хотане существовал христианский некрополь<sup>154</sup> и отмечались находки медных нательных крестов<sup>155</sup>. Все религиозные тексты из Хотана

<sup>146</sup> Христиане на Ближнем Востоке обычно использовали в таких случаях пальмовые ветви, несторианская церковь заменила их ветвями вербы или ивы.

<sup>147</sup> A. GRÜNWEDEL, *Alt buddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkestan* (Berlin, 1912) 339; A. LE COQ, *Ghotosho* (Berlin, 1913) Taf. 7; LE COQ, *Auf Hellas...* 64, Taf. 9; SAEKI, *The Nestorian Documents...* 339; M. BUSSAGLI, *Central Asian Painting* (New York, 1979) 11–113; Никитин, *Христианство в Центральной Азии...* 130; M. MAILLARD, *Grottes et Monuments...* 195–197, Pl. CIIa; Никитин, *Христианство...* 539–540.

<sup>148</sup> Вполне возможно, что здесь изображен Христос. См.: MAILLARD, *Grottes et Monuments...* 196.

<sup>149</sup> MAILLARD, *Grottes et Monuments...* 196.

<sup>150</sup> LE COQ, *Auf Hellas...* 64; Никитин, *Христианство в Центральной Азии...* 130.

<sup>151</sup> MAILLARD, *Grottes et Monuments...* 195, fig. 80 a–b.

<sup>152</sup> SAEKI, *The Nestorian Documents...* 442, табл. XXI–XXII; K. ENOKI, *The Nestorian Christianity in China in Mediaeval Time, according to recent historical and archaeological Researches // L'Oriente Christiana nella storia della civiltà* (Roma, 1964); Никитин, *Христианство...* 584.

<sup>153</sup> Y. SAEKI, *The Nestorian Documents...* Табл. I.

<sup>154</sup> N. SIMS-WILLIAMS, *Christianity...* III. 532.

<sup>155</sup> С. Гедин, *В сердце Азии* (СПб., 1899) Т. 2. 96; M. GRENARD, *Dutruil de Rhins J.-L. Mission scientifique dans la Haute Asie, 1890–1895*. Т. 3 (Paris, 1897) 134; Никитин, *Христианство...* 540.



Илл. 4. Кочо. Прорисовка одной из сцен в росписи церкви. VII—IX вв.

(иранские и тибетские) — переводы буддийских сочинений. Только один текст на хотано-сакском языке содержит слово «христианин». Речь идет, по-видимому, о руководителе христианской общины<sup>156</sup>.

Отметим, что, помимо упомянутых выше христианских текстов из монастыря в северной части Турфана, были найдены также христианские тексты в Дуньхуане<sup>157</sup>, в том числе и на китайском языке (VIII в.)<sup>158</sup>.

<sup>156</sup> H. BAILEY, *Indo-Scythian Studies, being Khotanese Text. Vol. 4* (Cambridge, 1961) 20. Однако, существуют и другие чтения данного термина. См.: R. R. EMERICK, *Khotanese kīrāstānā «Christian»? // Histoire et cultes de l'Asie Centrale préislamique. Sources écrites et documents archéologiques / Sous la direction de BERNARD et F. GRENET* (Paris, 1991) 279–282.

<sup>157</sup> Из религиозных текстов там найден только один — на согдийском языке (сборник оракулов, того типа, который на западе христианского мира назывался *sortes apostolorum*), но в остальных документах имеются свидетельства того, что тексты происходят из христианской среды (типично христианские имена, такие как Сергей, упоминание монаха Давида и т.п.). См.: N. SIMS-WILLIAMS, J. HAMILTON, *Documents turco-sogdiens du IXe—Xe siècles de Touen-houang (Corpus Inscriptionum Iranicarum. II/III/3)* (London, 1990); SIMS-WILLIAMS, *Christianity. III...* 532–533.

<sup>158</sup> Никитин, *Христианство...* 541. Особое внимание привлекает перевод на китайский язык гимна *Gloria in excelsis Deo*. См.: SIMS-WILLIAMS, *Christianity. III...* 533.

Христианские тексты находились и в других местах Восточного Туркестана<sup>159</sup>, в том числе манихейских и буддийских монастырях, что свидетельствует о взаимном интересе представителей различных вероисповеданий друг к другу<sup>160</sup>.

Имеются некоторые свидетельства о существовании несторианских общин в Восточном Туркестане и в более позднее время<sup>161</sup>.

**Китай.** Насколько нам известно, единственным бесспорным вещественным памятником, связанным с христианством на территории собственно Китая<sup>162</sup>, является знаменитая надпись из Чаньани 781 г. н.э.<sup>163</sup>. Эта надпись была открыта еще в 1625 г. группой миссионеров-иезуитов. Сначала ее воспринимали, как злостную подделку, созданную иезу-

<sup>159</sup> SIMS-WILLIAMS, *Christianity. III...* 532.

<sup>160</sup> Достаточно полный список христианских произведений, найденных в Восточном Туркестане см.: Никитин, *Христианство...* 544–548. См. также: А. А. Хромов, *Памятники согдийской, среднеперсидской, парфянской, бактрийской, новоперсидской письменности // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос, языки, религии / Под ред. Б. А. Литвинского* (М., 1992) 271–306; С. Г. Кляшторный, *Памятники древнетюркской письменности // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье...* 365–367.

<sup>161</sup> Мы не касаемся в этой связи данных письменных источников. Что касается археологических памятников, то Д. Клеменц, в частности, сообщал о существовании средневековой несторианской церкви, которая была превращена в медресе. См.: D. KLEMENTZ, *Nachrichten über die von Kaiserlichen Akademie der Wissenschaft zu St. Petersburg im Jahre 1898. Ausgerüstete Expedition nach Turfan* (St. Petersburg, 1899) 49, fig. 1. Однако существуют определенные сомнения в справедливости этого утверждения. В. В. Бартольд во всяком случае утверждал, что башня, которую Д. Клеменц считал колокольней, была построена в 1760 г. ваном Лукчуана. См.: В. В. Бартольд, *Турфан // В. В. Бартольд, Сочинения. Т. III* (М., 1965) 523.

<sup>162</sup> Мы не принимаем в расчет надгробные несторианские надписи из Южного Китая, поскольку они относятся к XIV в., то есть уже вне временных пределов нашего исследования. Об этих памятниках подробнее см.: S. N. LIEU, *Nestorians and Manichaeism on the South China Coast // VC 34* (1980) 71–88 (Перепечатка: S. N. LIEU, *Manichaeism in Central Asia and China* (Leiden—Boston—Köln, 1998) 177–195).

<sup>163</sup> M. HUC, *Le christianisme en Chine, en Tartarie et au Tibet. T. 4* (Paris, 1857–1858); F. V. HOLM, *The Nestorian Monument in China* (Chicago, 1909); F. NAU, *L'expansion néstorienne en Asie // Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet. T. 40* (1914); A. C. MOULE, *The Christian in China before the year 1550* (London, 1930); F. DRAKE, *Nestorian Monasteries of the T'ang Dynasty // Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies of the Catholic University of Peking. Vol. I–II* (1936–1937); J. FOSTER, *The Church of T'ang Dynasty* (London, 1939); Y. SAEKI, *The Nestorian Documents and Relics in China* (Tokyo, 1951); Е. И. Кычанов, *Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии // ПС. Вып. 26* (89) (1978) 76–85.

итами ad maiorem Dei gloriae, однако, сейчас ни у кого из исследователей нет ни малейшего сомнения в ее подлинности<sup>164</sup>.

Надпись представляет собой типичную китайскую стелу: поставленный стоймя параллелепипед с округлым верхом. Здесь находится изображение несторианского креста и заголовок надписи, выполненный крупными иероглифами. Текст надписи на китайском и частично сирийском языках выгравирован на передней и двух боковых плоскостях стелы. В надписи, в сущности, излагается история несторианской церкви в Китае с момента прибытия в 635 г. первой официальной миссии.

Памятник был установлен в честь лица высокого духовного звания Исы (Яздобоузида), автором надписи был «персидский священник» Адам, который имел и китайское имя Цзин Цзин. Рассказ начинается с прибытия миссии епископа Алобэня<sup>165</sup>. Императорское правительство разрешило свободно проповедовать христианство в государстве. Далее рассказывается о других миссиях с запада, отношении правительства, как правило благожелательном, к христианам, создании монастырей. Завершается надпись сирийской припиской: «В год 1092 греческого календаря [то есть 781 г.] наш господин Яздобоузид, священник и хорепископ Кумдана, императорского города, сын покойного Милиса, священника из Балха, города в Тохаристане, соорудил этот памятник».

Возможно, к числу памятников, свидетельствующих о присутствии христиан в Китае необходимо отнести и сохранившуюся до сего времени статую, правда лишенную головы, (с надписью на китайском языке) сына последнего сасанидского царя царей Пероза, которая была поставлена у мавзолея императора Гао-цзу (умер в декабре 683 г.). Известно, что Пероз построил христианский монастырь, что заставляет думать, что и сам он был христианином<sup>166</sup>.

**Тибет.** В какой-то степени можно говорить и о проникновении христианства на Тибетское нагорье. Видимо, проводниками его являлись согдийские купцы. В Ладакхе согдиец-христианин Ношфарн оставил на скале надпись<sup>167</sup>, датированную 210 годом неизвестной

<sup>164</sup> См.: Д. В. ДУБРОВСКАЯ, Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие. 1552–1775 годы (Москва, 2001) 119.

<sup>165</sup> Существует несколько вариантов объяснения этого слова, исследователи даже не согласны в том, является ли оно именем или титулом. См.: Никитин, Христианство... 584.

<sup>166</sup> Подробнее см.: A. FORTE, On the Identity of Aluohan (616–710), a Persian Aristocrat at the Chinese Court // *La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X secolo* (Roma, 1996) 187–197.

<sup>167</sup> F.-W.-K. MÜLLER, Eine sogdische Schrift in Ladakh // *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Kl. 31. Hft. 1 (1925); E. BENVENISTE, Notes sogdiennes. IV // *BSOAS* 9 (1938) 502–505; G. GROF, Archäologische Funde aus Khotan, Chinesisch Ostturkestan // *Die Trinkler-Sammlung im Übersee-*

эры<sup>168</sup>. Ношфарн, самаркандец, прибывший «изнутри», то есть из Восточного Туркестана, сообщает, что он направляется к кагану Тибета<sup>169</sup>. Рядом с надписью — три несторианских креста<sup>170</sup>. Результатом этого проникновения стало появление образа Иисуса (Йешу), как «великого учителя» и «чудотворца» в текстах религии бон<sup>171</sup> и в поздней буддийской иконографии<sup>172</sup>. Возможно также присутствие тибетцев-христиан в Дуньхуане<sup>173</sup>.

**Верховья Енисея.** В так называемой суджинской рунической надписи, содержащей краткое жизнеописание одного из участников кыргызского завоевания Монголии Бойла Кутлуг яргана, говорится о его «наставнике в вере», которого ставят в пример его сыну<sup>174</sup>. Термин «наставник в вере» передано сирийским словом «мар», обозначающим духовное лицо<sup>175</sup>. Известны несколько стел с руническими надписями енисейских кыргызов VIII–IX вв. с изображениями несторианских крестов<sup>176</sup>, а также и изображения несторианских священнослужителей на скалах возле Енисея<sup>177</sup>. Влияние христианства сказалось на погребальном обряде кыргызов. Именно в этот период происходит частичная замена трупосожжения труположением<sup>178</sup>.

Museum, Bremen (Bremen, 1974) 367, Taf. 219b; W. B. HENNING, *Mitteliranisch // Handbuch der Orientalistik*. Abt. I. Bd. IV. Abschn. 1 (1958) 54; SIMS-WILLIAMS, *Christianity*. III... 532; Никитин, Христианство в Центральной Азии... 132.

<sup>168</sup> Вероятно, эры Йездигерда, то есть 841–842 г. н.э. См.: Никитин, Христианство в Центральной Азии... 132.

<sup>169</sup> С. Г. Кляшторный, В. А. Лившиц, Согдийская надпись из Бугута // *Страны и народы Востока*. Т. 10 (1971) 137.

<sup>170</sup> Рядом находятся также надписи на тибетском, китайском и хотанско-сакском языках. См.: MAILLARD, *Grottes et Monuments*... 193–194.

<sup>171</sup> Б. И. Кузнецов, Культурные связи Памира и Тибета // *Страны и народы Востока*. Вып. 16 (1975) 299–300; Никитин, Христианство в Центральной Азии... 132.

<sup>172</sup> С. Ф. Ольденбург, Сборник изображений 300 бурханов (СПб., 1903) 51, рис. 153; Никитин, Христианство в Центральной Азии... 132.

<sup>173</sup> G. URAY, Tibet's Connections with Nestorianism and Manichaeism in VIIIth–Xth Centuries // *Contributions on Tibetan Language, History and Culture* (Wien, 1983) (*Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde* 10) 399–429.

<sup>174</sup> С. Г. Кляшторный, Историко-культурное значение суджинской надписи // *Советское востоковедение* (1959) № 5. 163.

<sup>175</sup> Никитин, Христианство в Центральной Азии... 128.

<sup>176</sup> С. Е. Малов, Енисейская письменность тюрков (М.—Ленинград, 1951) №№ 3, 5–7, 10, 24, 41, 42, 60, табл. XXII, XXV, XXVI–XXVIII.

<sup>177</sup> Кляшторный, Историко-культурное значение... 166; O. MAENCHEN-HELFEN, Manichaeism in Siberia // *Semitic and Oriental Studies*. Vol. 11 (1951) 311–326; Никитин, Христианство в Центральной Азии... 128.

<sup>178</sup> Кляшторный, Историко-культурное значение... 167.



Таким образом, рассмотрев имеющиеся материалы, мы должны будем признать, что количество археологических источников достаточно велико, они могут оказать значительное влияние на конечные выводы относительно масштабов христианской миссии на Востоке и ее результатов. Археологические материалы должны использоваться историками и это поможет создать более адекватную историю христианского Востока.

## SUMMARY

V. A. Gaïbov, G. A. Koshelenko

### CHRISTIAN ARCHEOLOGICAL MONUMENTS IN ORIENT (1ST MILLENIUM CE).

The article provides a survey of the present state of archeological research of the Christian Orient. It begins with Syria and Mesopotamia and turn to the Central Asian regions and Eastern Turkestan (Sinzian). The number and quality of the archeological finds are discussed and their impact on our knowledge about the history of the Christian Orient is evaluated.

А. Я. Каковкин

### О ЗАМЫСЛЕ РОСПИСИ «ЧАСОВНИ МИРА» В ЭЛЬ-БАГАВАТЕ

В Верхнем Египте, в Большом оазисе, близ города Эль-Харга на песчаном плато расположен коптский некрополь Эль-Багават. Представляет он из себя комплекс из более чем двухсот шестидесяти построек из сырцового кирпича и высеченных в скалах, называемых «часовнями», «гробницами», «мавзолеями», «гробами». Большинство зданий перекрыто сферическими куполами, некоторые внутри расписаны. Датируют некрополь IV—IX вв.

В научный оборот ввел этот памятник наш соотечественник, хранитель императорского Эрмитажа В. Г. Бок (1850—1899)<sup>1</sup>. Совершая свою первую экспедицию в долину Нила в 1888—1889 гг., В. Г. Бок посетил Эль-Багават. Он описал комплекс и самые интересные часовни, сделал десятки снимков, снял планы. С этими уникальными материалами специалисты и посетители Эрмитажа могли ознакомиться на устроенной осенью 1898 г. в Лоджиях Рафаэля музея экспозиции памятников, привезенных В. Г. Боком из его второй экспедиции (1897—1898) в Египет<sup>2</sup>. Часть описаний и фотографий В. Г. Бока, относящихся к некрополю Эль-Багават, была опубликована в посмертном издании «Материалах по археологии христианского Египта»<sup>3</sup>. Лишь по прошествии полувека с момента издания труда В. Г. Бока в Каире на английском языке о некрополе Эль-Багават появилось монографическое исследование А. Факхри<sup>4</sup>. В нем содержались необходимые сведения о комплексе, отдельных, представляющих научный интерес часовнях, карта с указанием разме-

<sup>1</sup> Литературу о Владимире Георгиевиче Боке см. в: «Coptica Hermitagiana» (СПб., 1999).

<sup>2</sup> А. Я. Каковкин, Первая выставка коптского искусства в России // *ВВ* 55 (1980), 1 часть: 47—52; А. Я. Каковкин, La première exposition copte en Russie // *Cahiers de la bibliothèque Copte* 8. Strasbourg 26—27 mai 1998 (Paris—Louvain, 1995) (Etudes Coptes IV) 63—74.

<sup>3</sup> В. Г. Бок, Материалы по археологии христианского Египта (СПб., 1901) Гл. II—IV. 7—33. Рис. 9—36. Табл. III—XVI. Работа представляет собою текст на русском и французском языках и альбом. Подготовленная к печати коллегами В. Г. Бока по работе в Эрмитаже В. С. Голенищевым и Я. И. Смирновым в основном по черновым материалам В. Г. Бока, она не лишена недочетов, но в своей фактологической и иллюстративной частях несомненно сохраняет высокую научную значимость по сию пору.

<sup>4</sup> А. Факхри, The Egyptian Deserts. The necropolis of El-Bagawāt in Kharga Oasis (Cairo, 1951).

щения часовен, многочисленные черно-белые и несколько цветных иллюстраций, планы, схемы, приведена библиография (в которой, к сожалению, отсутствует написанная Д. В. Айналовым большая рецензия на работу В. Г. Бока<sup>5</sup>, предвосхитившая многие «открытия» современных зарубежных исследователей, обращавшихся к памятникам Эль-Багавата и игнорировавшим, а, скорее, даже не подозревавшим о существовании этой рецензии).

Архитектурный облик и конструктивные особенности построек некрополя, сохранившиеся росписи, многочисленные надписи и граффити на греческом, коптском, арабском языках представляют очень ценный материал для ученых разных специальностей.

В данной работе я обращаюсь к росписи только одной часовни Эль-Багавата, которая В. Г. Боком названа «часовней с аллегорическими и библейскими фигурами»<sup>6</sup>. Позднее за ней утвердилось название «часовня Мира» (по изображению одной из трех персонификаций в её росписи)<sup>7</sup>.

«Часовня Мира» расположена в западной части некрополя, в плане она представляет собою прямоугольное сооружение площадью 43,6 м<sup>2</sup>, высотой 6 м, перекрытое сферическим куполом диаметром 5 м<sup>8</sup>. Купол и примыкающие к нему с четырех сторон паруса расписаны. В парусах помещено по павлину. Роспись купола (ил. 1, 2)<sup>9</sup> представляет собою пять вписанных друг в друга кругов-колец. В малом, центральном круге изображена звезда, образуемая виноградной лозой. Внешнее, самое большое кольцо заполнено фризом с изображениями людей, зверей, растений. Над головами людей, на узкой полосе по-гречески указаны их имена.

Роспись часовни почти сто лет привлекает к себе внимание специалистов. В литературе она фигурирует как памятник IV—VII вв. Большинство же ученых относит её к V в. Я разделяю эту точку зрения<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Д. В. Айналов, [рец. на:] В. Г. Бок, Материалы по археологии христианского Египта (СПб., 1901) // ВВ 9 (1902) [далее — Айналов] 152–196.

<sup>6</sup> Бок, Материалы по археологии... 26–31 (гл. V) Рис. 34. Табл. XIII–XV.

<sup>7</sup> У Факхри она значится под номером 80 (Fakhry, The Egyptian deserts... Ch. V. 67–68, Pl. I, V. Fig. XX–XXV. Fig. 61–71). А. Бадави называл ее «часовней персонификаций» (A. Badawy, Coptic Art and Archaeology. The art of the Christian Egyptians from the Late Antiquity to the Middle Ages (Cambridge, Mass.—London, 1978) 234–235. Fig. 4. 16).

<sup>8</sup> Fakhry, The Egyptian Deserts... Fig. 61.

<sup>9</sup> Fakhry, The Egyptian Deserts... Pl. I (цв. ил.) В самой работе даны авторские прорисовки компонентов росписи. Я использовал их (ил. 3–7) в этой статье.

<sup>10</sup> Предвосхищая описание росписи, отмечу, что на раннее время ее выполнения указывают такие её особенности, как строго фасовое положение большинства фигур, грузноватость их пропорций, скованность движений, отсутствие у них (кроме одного) нимбов и обозначения «святой/ая». К тому же этот памятник имеет ряд точек соприкосновения с росписями катакомб, христианской часовни в Дура Европос, с изображениями на стеклянных сосудах с золотой наводкой и др.

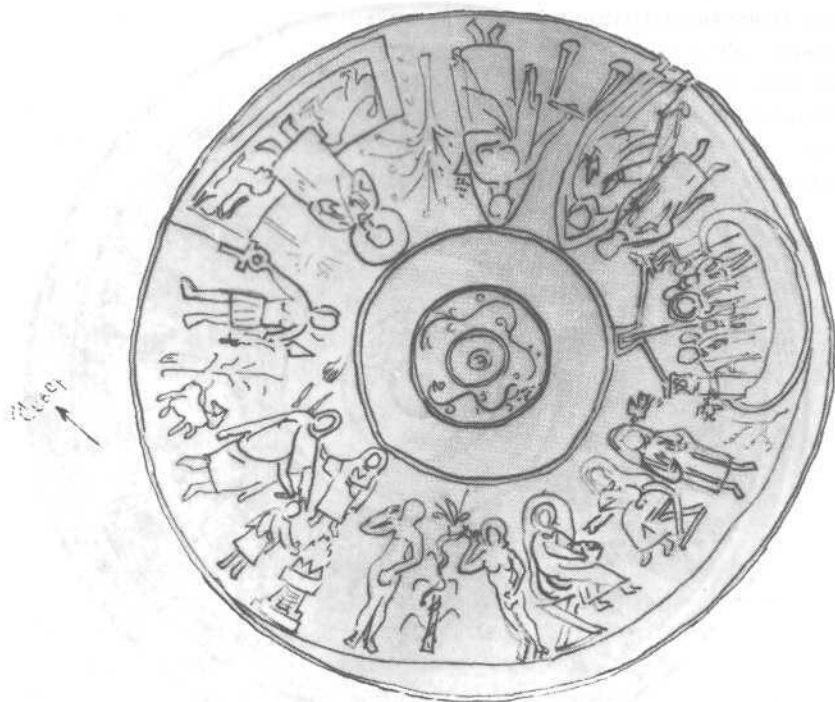


Ил. 1. Роспись купола «Часовни Мира».

Почти полуторатысячелетнее бытование памятника в глухом, труднодоступном месте, отсутствие какой бы то ни было системы его охраны естественно не лучшим образом отразились на его состоянии. Хотя нельзя не признать, что сохранность его не хуже, чем других часовен.

Почти все исследователи, обращавшиеся к росписи «часовни Мира», вслед за В. Г. Боком, начинали её рассмотрение с находящейся напротив входа сцены с Даниилом, а затем переходили к изображениям в левую или в правую стороны от него. Мне представляется, что логичнее знакомиться с росписью так, как это делал А. Факхри, — с начального эпизода человеческой истории, запечатленной в росписи, — со сцены грехопадения Адама и Евы. От этой сцены, по ходу часовой стрелки, следуют: жертвоприношение Авраама, персонификация Мира, Даниил во рву львином, персонификация Правосудия (Справедливости), персонифи-

ник имеет ряд точек соприкосновения с росписями катакомб, христианской часовни в Дура Европос, с изображениями на стеклянных сосудах с золотой наводкой и др.

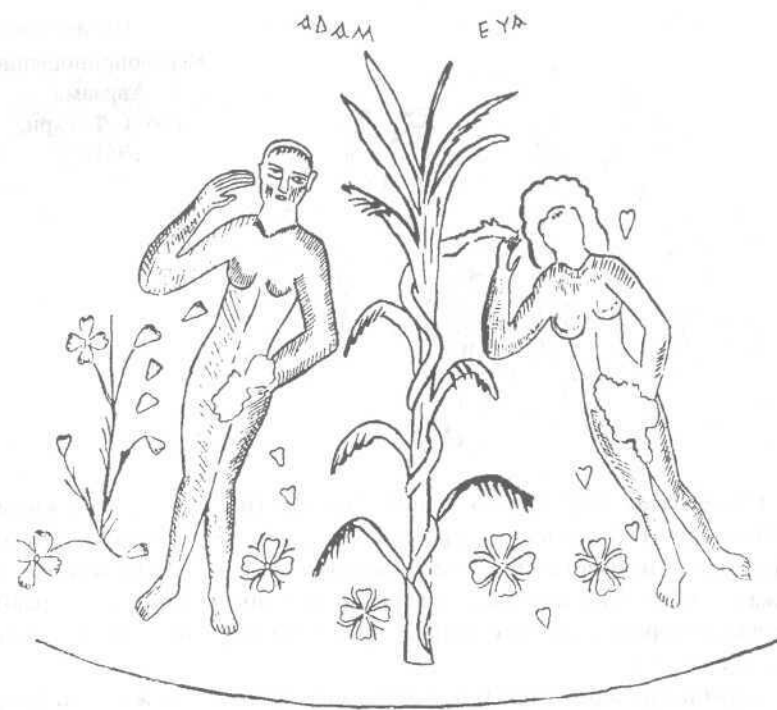


Ил. 2. Роспись купола «Часовни Мира» (прорисовка автора).

кация Молитвы, праотец Иаков, Ноев ковчег, Дева Мария, апостол Павел со святой Феклой.

Мои предшественники, интересовавшиеся этой росписью, установили ее генетическое и иконографическое родство с раннехристианскими памятниками изобразительного и прикладного искусства от Рима до Ближнего Востока, отметили в ней наличие иудейских и древнеегипетских мотивов, как на необычную деталь указывали на присутствие здесь трёх персонификаций и бросающийся в глаза хронологический сбой в размещении сцен и героев. Каждый интересующийся любой из перечисленных проблем может ознакомиться с ними в представленной в этой статье Факхри литературе<sup>11</sup>. Я же остановлюсь только на аспектах в изу-

<sup>11</sup> К библиографии, приведенной А. Факхри (The Egyptian Deserts... 185–187. — 30 названий), я добавлю лишь несколько принципиально важных работ, появившихся за последние полстолетия: Н. STERN, Quelques problèmes d'iconographie paléo-chrétienne et juive // *Cahiers archéologiques* (далее — CA) XII (1962) 99–113; J. SHWARTZ, Nouvelles études sur des fresques d'El Bagawat // CA XIII (1963) 1–11; P. du BOURGUET, L'art copte (Paris, 1968) 100, 104; M. L. THÉREL, La composition et le symbolisme de l'iconographie du mausolée de l'Exode à El-Bagawat // *Rivista di archeologia cristiana*. Miscellanea in onore di Enrico Josi IV. Anno XLV, № 1–4



Ил. 3. Адам и Ева (по А. Факхри, 1951 г.).

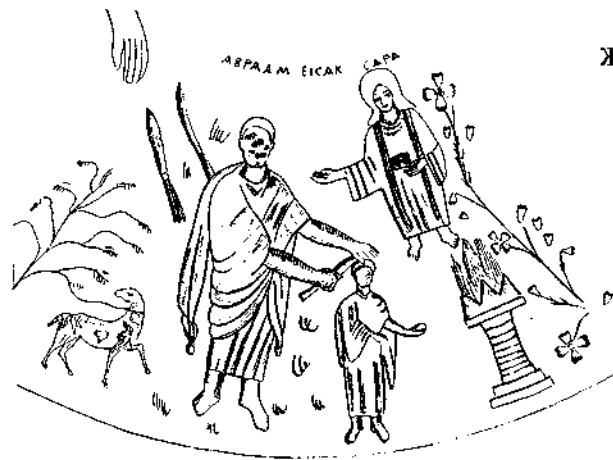
чении росписи, оставшихся вне поля зрения моих предшественников или вызывающих у меня сомнения, и в заключение попытаюсь показать, что хронологический сбой в распределении изобразительных мотивов в росписи был осознанным шагом со стороны её создателей.

На мой взгляд, почти каждой сцене и многим героям росписи художник нашёл своеобразное решение, нередко вводил характерную деталь, снабжал персонажей необычными атрибутами, и т. п.

Сцена грехопадения (ил. 3)<sup>12</sup> представляет обнаженных прародителей, стоящих (в фас) по сторонам древа познания, вокруг которого обвился змей. Адам и Ева левой рукой прикрывают срам, а правую поднесли к голове, как бы прислушиваясь к нашептыванию диавола. Примечательно, что прародители изображены в позах, свидетельствующих об осознании ими своей наготы.

(1969) 264; Н. ZALOSER, Die Kunst im christlichen Ägypten (Wien—München, 1974) 151–152.

<sup>12</sup> Бок, Материалы по археологии... 28. Табл. XIII, XIV; Айялов. 183–184; С. М. KAUFMANN, Ein altchristliches Pomreji in der Libischen Wüste (Meinz, 1902) 52; ФАКХРИ, The Egyptian Deserts... 71–72. Pl. XXI. Fig. 62.



Ил. 4.  
Жертвоприношение  
Авраама  
(по А. Факхри,  
1951 г.).

Композиция жертвоприношения Авраама (ил. 4)<sup>13</sup> с точки зрения иконографии решена вполне традиционно, но в неё включена фигура Сарры (кстати, имя её обозначено как «Сара», в то время, как имя её мужа — «Авраам») и два больших ножа над правым плечом Авраама (деталь, которой специалисты не могут найти убедительного объяснения до сих пор).

Персонификация Мира (ил. 5.3)<sup>14</sup> изображена в виде женской фигуры в препоясании. В опущенной правой руке у неё древнеегипетский знак жизни — анх, а в согнутой левой — предмет неопределенной формы. Трактуют его по-разному: скипетр, жезл, копьё, факел, рог изобилия. Мне представляется, что этот персонаж скопирован коптским художником с раннего египетского образца. Отсюда анх в его правой руке и столь необычное одеяние — набедренная повязка.

Сцена с Даниилом (ил. 5.4)<sup>15</sup> вызывает разноречивые мнения. Пророк представлен стоящим в фас на ограниченном рамой прямоугольнике; рядом с Даниилом, с двух сторон по лежащему льву. Одни ученые принимали прямоугольник за ковер, другие считали, что так мастер попытался (не очень удачно) изобразить львиный ров; третьи видели в этом изображении слепо скопированный живописцем скульптурный образец с пьедесталом, на котором стоял пророк, а рядом располагались хищни-

<sup>13</sup> Бок, Материалы по археологии... 27–28. Табл. XIII, XIV; Айналов. 183; KAUFMANN, Ein altchristliches Pomreji... 52–53; 72–73. Pl. XXI. Fig. 63.

<sup>14</sup> Бок, Материалы по археологии... 27. Табл. XIII, XIV; Айналов. 180–182; KAUFMANN, Ein altchristliches Pomreji... 51–52; FAKHRY, The Egyptian Deserts... 73–74. Pl. XXII. Fig. 64.

<sup>15</sup> Бок, Материалы по археологии... 27. Табл. XIII, XV; Айналов. 178, 182–183; KAUFMANN, Ein altchristliches Pomreji... 51; FAKHRY, The Egyptian Deserts... 74. Pl. XXIII. Fig. 65.



Ил. 5. Схематическая развертка росписи купола «Часовни Мира»

(1 — сцена грехопадения, 2 — жертвоприношение Авраама, 3 — персонификация Мира, 4 — Даниил во рву львином, 5 — персонификация Правосудия, 6 — персонификация Молитвы, 7 — патриарх Иаков, 8 — Ноев ковчег, 9 — Дева Мария, 10 — апостол Павел и св. Фекла (прорисовка автора).

ки. Последнее предположение (как и предположение с ковром) вряд ли приемлемо, поскольку пророк изображен с нимбом (единственный персонаж с этим атрибутом в росписи), да и деревце справа от него едва ли возможно передать в скульптуре.

Рядом с Даниилом, по правую руку от него, представлена в рост, в фас, в богатом одеянии персонификация Правосудия (ил. 6)<sup>16</sup>. В опущенной правой руке она держит весы, а в согнутой левой — рог изобилия.

Справа от этой фигуры — персонификация Молитвы (ил. 5.6)<sup>17</sup> — женщины в одеянии, покрывающем её с головы до пят, с согнутыми перед грудью руками, ладонями развернутыми на зрителя.

Левее персонификации Молитвы, в той же позе представлена чуть меньшего размера мужская фигура (ил. 5.7)<sup>18</sup>. Это праотец Иаков.

После Иакова изображен в ковчеге Ной с семейством (ил. 5.8)<sup>19</sup>. Ковчег имеет вид лодки, на носу и на корме которой по колонне, на них опирается кровля.

<sup>16</sup> Бок, Материалы по археологии... 30–31. Табл. XV, XVI; Айналов. 180, 182; KAUFMANN, Ein altchristliches Pomreji... 51; FAKHRY, The Egyptian Deserts... 74–75. Pl. XXIII. Fig. 66.

<sup>17</sup> Бок, Материалы по археологии... 30. Табл. XIV, XV; Айналов. 179; KAUFMANN, Ein altchristliches Pomreji... 51; FAKHRY, The Egyptian Deserts... 75–76. Pl. XXIV. Fig. 67. Положение рук этой фигуры безусловно указывает, что представляет она молитвенное состояние. В этой же позе изображены в росписи: Сарра, Даниил, некоторые члены семейства Ноя, Иаков, Мария.

<sup>18</sup> Бок, Материалы по археологии... 30. Табл. XIV, XV; Айналов. 185; KAUFMANN, Ein altchristliches Pomreji... 54; FAKHRY, The Egyptian Deserts... 76. Pl. XXIV. Fig. 68.

<sup>19</sup> Бок, Материалы по археологии... 29–30. Табл. XIV, XV; Айналов. 184–185; KAUFMANN, Ein altchristliches Pomreji... 54; FAKHRY, The Egyptian Deserts... 76–77. Pl. XXIV. Fig. 69.

Рядом с ковчегом женская фигура в темной тунике с двумя светлыми клавями; руки женщины согнуты перед грудью. Слева к её голове подлетает птица. Надпись над головой женщины: «Мария» (ил. 5.9)<sup>20</sup>.

Заканчивает роспись сцена с двумя сидящими друг против друга человеческими фигурами, верхняя часть которых развернута на зрителя (ил. 5.10). Надписи передают их имена: «Павел» и «Фекла». Святая Фекла записывает слова апостола — своего учителя и наставника<sup>21</sup>.

Фон росписи розовато-коричневого цвета кое-где оживлен растениями и сплошь усыпан четырехлепестковыми цветками-розетками.

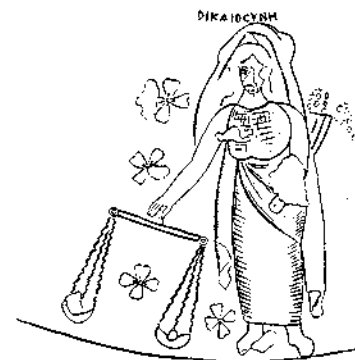
Фигурные изображения росписи образуют пять самостоятельных сцен и включают пять отдельных персонажей (двое из которых принадлежат священной истории: праотец Иаков и Дева — и три персонификации: Мира, Правосудия и Молитвы). Уже отмечалось, что местоположение некоторых сцен и героев не отвечает исторической хронологии. По логике, после сцены грехопадения должен бы быть изображен Ноев ковчег, за ним — жертвоприношение Авраама, рядом с которым уместно было бы видеть внука Авраама и Сарры Иакова, который изображен на противоположной стороне. Похоже, что на «своих местах» представлены только Дева, Павел и Фекла.

Мне представляется, что такое размещение сцен и героев — не ошибка или недогляд создателей росписи (заказчика и живописца), а совершенно сознательный шаг с их стороны. Бросающееся в глаза нарушение хронологической последовательности событий и местоположения некоторых персонажей едва ли не единственно верно, поскольку оправданно с богословско-догматической точки зрения. Такое расположение компонентов росписи продиктовано их внутренней смысловой взаимосвязью. Раскрытие этой связи даст возможность уяснить замысел росписи. Это я и попытаюсь сделать.

На первый взгляд, сама постановка вопроса о замысле росписи погребального сооружения может показаться тривиальной. Всем ясно, что назначение погребального памятника в целом, как и отдельных его компонентов скульптурного или живописного оформления, погребальный инвентарь и проч., призваны были воплощать извечную надежду человека всех эпох — надежду на спасение, беспрепятственную, счастливую жизнь в вечности. Всё так. И всё же в каждую эпоху, в каждом конкретном памятнике реализация этой идеи-надежды на спасение имела свои

<sup>20</sup> Бок, Материалы по археологии... 29. Табл. XIV, XV; Айналов. 184–186; KAUFMANN, Ein altchristliches Pomreji... 54; FAKHRY, The Egyptian Deserts... 77–78. Pl. XXIV. Fig. 70.

<sup>21</sup> Бок, Материалы по археологии... 28–29. Табл. XIII, XIV, XV; Айналов. 184; KAUFMANN, Ein altchristliches Pomreji... 53; FAKHRY, The Egyptian Deserts... 78. Pl. XXIV. Fig. 71.



Ил. 6. Правосудие  
(по А. Факхри, 1951 г.).

формы и своеобразные особенности. Роспись «часовни Мира» убедительно доказывает это. Для краткости я только пунктирно обозначу их.

Все верующие знали, что падших, но вскоре искренне раскаявшихся прародителей, всемиростительный Создатель всего сущего простил, и Сын Божий Своею кровью смыл их грех с рода человеческого и, спустившись в ад, первыми освободил Адама и Еву. Этим актом Творец поставил прародителей первыми в ряду ожидающих второго пришествия Спасителя — Страшного суда<sup>22</sup>.

Бог, испытывая веру Авраама, приказал ему принести в жертву долгожданного, единственного сына Исаака, но в последний момент Он спас отрока. Представленную в этой сцене жену Авраама Сарру также можно рассматривать, как сопричастницу спасения, ибо Господь неоднократно уберегал её от бесчестия и избавлял от гибели. Не раз Бог оберегал от смертельной опасности и внука Авраама, сына Иосифа — Иакова.

Ной, благодаря праведности которого было спасено от истребления человечество, олицетворял само понятие спасения. Даниил, дважды вергнутый в ров к голодным хищникам, по воле Бога, был не тронут ими.

Нетленной переселена была Господом в небесную обитель Богоматерь.

Христос не раз оберегал апостола Павла от смертельной опасности и избавлял святую Феклу от мучений во время её многочисленных истязаний язычниками.

Словом, все без исключения представленные в росписи конкретные персонажи являют собою наглядные и убедительные примеры спасенных Богом лиц. Они призваны предугадать будущее состояние человечества. К тому же, многие из персонажей росписи, помимо олицетворения идеи спасения, сами служили прообразами Христа. Богословы называли Спасителя «Новым Адамом» (кстати, Деву они именovali «Новой Евой»). По мысли учителей Церкви, Ной представлял Христа, в котором видели «Нового Ноя», наполняющего мир нетлением. Они же находили типологические и символические связи между Авраамом и Богом

<sup>22</sup> А. Я. Каковкин. Образы Адама и Евы в коптском искусстве // Церковная археология. Вып. 4. Материалы второй всероссийской церковно-археологической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Н. В. Покровского (1848–1917). Санкт-Петербург, 1–3 ноября 1998 года (СПб., 1998) 125–127.



Отцом и между Исааком и Христом. Образ Исаака прообразно указывал на крестную смерть и воскресение Мессии. Вверженный в лвиный ров Даниил олицетворял Христа в гробу, а освобождение пророка символизировало воскресение Спасителя. Всех представленных в росписи ветхозаветных героев-праведников, угодивших Богу житием, любовью, верою, вразумлял, направлял, оберегал, спасал Бог.

Учитывая отмеченный богословско-догматический смысл, вкладывавшийся в сцены и в образы героев росписи, невольно утверждаешься в мысли, что хронологический сбой в их размещении был осознанным. В казалось бы нелогичном распределении изобразительных мотивов (от сцены с прародителями — по ходу часовой стрелки — к сцене с Павлом и Феклой) при анализировании их с богословско-догматических позиций явно проявляется постепенное нарастание ощущения предопределенного Богом прихода в мир Искупителя и Спасителя.

За сценой рокового для человечества послушания прародителями воли Творца помещена композиция, в которой удостоенный нескольких явлений Господа Авраам (силой своей веры и праведностью превосходивший всех ветхозаветных праведников) получил обетование от Бога многочисленного потомства, тем самым Авраам стал «отцом верующих». В следующей сцене с Даниилом пророк наверняка выступает не только как один из ярчайших представителей избранного народа, сохранивший верность своему Богу в тяжелых условиях изгнания, вдали от родины, но и — что особенно важно в общем контексте росписи — как проводник, в своём пророчестве о седминах (Дан. 9, 24–27), предсказавший пришествие в мир Мессии и его крестную смерть. В связи с этим пророчеством, быть может, следует рассматривать и фланкирующие изображение пророка образы трех персонификаций: Мира, Правосудия и Молитвы. Ведь с приходом на землю Спасителя евреями ожидалось установление давно возвещанного и горячо желанного всеми Царства Божьего, иными словами, учреждение мира, устроенного по заветам и законам Господа. В этом мире царить будет Правосудие, а главным занятием его обитателей будет возношение ума и сердца к Богу, т. е. их непосредственное общение с Господом через молитву. Этот мир — обитель бессмертных<sup>23</sup>, соединенных благодатью, силой и светом Божиим.

<sup>23</sup> Не исключено, что сферический купол часовни в такой материальной форме символизировал небесный свод — обитель Бога Отца, где лучшие сыны человеческие приобщаются к полноте Духа Божьего. Быть может, именно потому, что все герои росписи представлены в Царстве Божием, они не имеют перед своими именами обозначения «святой/ая» и не снабжены нимбами (кроме Даниила), поскольку все они праведники, все святые, ибо предстоят самому лицу Божию, что и есть святость. Нимб у Даниила можно объяснить слепым копированием живописцем образа, в котором голову пророка окружало сияние

Потому-то персонификация Мира божьего держит в правой руке анх — древний знак непреходящей, бессрочной, нетленной жизни<sup>24</sup>.

И как ещё одно подтверждение безоговорочной верности пророческих предсказаний о скором пришествии в мир Спасителя следует воспринимать и образ праотца Иакова. Недаром ещё во времена странствований евреев из Египта в землю обетованную Валаам пророчествовал: «Восходит звезда от Иакова и восстает жезл от Израиля» (Числ 24, 17). В «звезде от Иакова» богословы видели Деву Марию, а в «жезде от Израиля» — Спасителя. Да и сам Иаков (получивший после общения с Богом имя «Израиль», давшее название всему избранному народу) перед своей смертью возвестил сыновьям своим, что ожидает их в грядущие дни, и пророчески предсказал время прихода Мессии (Быт 49, 10)<sup>25</sup>.

В непосредственной близости от праотца, отделенная от него только Ноевым ковчегом, стоит «звезда от Иакова» — Мария, к которой слетает голубь — Дух Святой. В таком необычном символическом варианте представлено благовещение Деве. Это событие, после которого во исполнение пророчеств от века бывших, в той числе и седмин Данииловых<sup>26</sup>, Приснодева одарила мир Божественным Сыном. Т. е. осуществилось исполнение «великой тайны благочестия» (1 Тим 3, 16) — «Слово плоть бысть», иными словами, произошла «главизна нашего спасения» — воплощение Христа.

<sup>24</sup> Такое истолкование персонификаций в росписи этой часовни я, развивая предположения на этот счет Д. В. Айналова (Айналов. 180–182), пытался обосновать в докладе, сделанном в Отделе Востока Эрмитажа 20 января 1999 г. на очередных Чтениях памяти В. Г. Луконина. На это следует обратить внимание, поскольку в специальной литературе утвердилась точка зрения о связи этих персонификаций с некоторыми лицами вавилонского плена. Персонификацию Мира связывали с образом пророка Даниила, Правосудие — с праведной Сусанной, Молитву — с тремя отроками, ввергнутыми в печь огненную (Stern, *Quelques problèmes d'iconographie...* 105; Shwartz, *Nouvelles études...* 5). Такие предположения вполне возможны применительно к росписи купола «часовни Исхода» в Эль Багавате, в которой представлены эти персонажи, но вряд ли они приемлемы для росписи «часовни Мира».

<sup>25</sup> Примечательно наблюдение Д. В. Айналова (Айналов. 178): поскольку локоть левой руки Иакова ложится поверх одежды персонификации Молитвы, фигура праотца была написана после исполнения фигуры Молитвы. О том же, по-моему, свидетельствуют и небольшие размеры фигуры Иакова. К этому приему мастера вынудило отсутствие места для помещения фигуры праотца — родоначальника Марии, представленного таким образом в непосредственной близости от Девы.

<sup>26</sup> Пророчество Даниила о семидесяти седмин необычайно важно в христианском богословии, поскольку по их истечении надлежало прекратиться ветхозаветной жертве и придти Избавителю и Спасителю мира (Дан 9, 21–27).



Замыкает ветхозаветный цикл росписи изображение Ноева ковчега с праотцем, его женою, тремя сыновьями и тремя дочерьми (или невестками). Трое следующих персонажей принадлежат к Новому завету и эпохе, наступившей после прихода на землю Спасителя и Его вознесения. В этом соседстве видится естественная логическая и символическая связь между двумя заветами. Такая связь обусловила восприятие ветхозаветных событий и героев как предтеч историй и персонажей последующих времен. Все изображения росписи купола призваны предугадать скорое (как полагали создатели памятника и их современники) будущее состояние человечества. Под этим углом зрения я рассматриваю образ Марии и две последние сцены по сторонам от неё. Дева Мария — это образ, о котором ещё в раю предугадывалось изгнанному Адаму, и который во тьме грядущих веков прозревали и чаяли ветхозаветные пророки, наконец-то выявившись здесь, на грешной земле. Сценой благовещения Деве открывается начальный момент Нового завета.

Символика Ноева ковчега многозначна. Мне представляется, что в данном случае в первую очередь в ковчеге уместно видеть олицетворение Церкви Ветхого завета<sup>27</sup>. В то же время следует помнить, что отцы и учителя Церкви с ранних времен (не позже IV в.) воспринимали Богоматерь как образ того института, который был оформлен её Божественным Сыном на земле и обеспечивал своим приверженцам жизнь вечную, — Церковь Христову, т. е. Церковь Нового завета<sup>28</sup>.

Соседство Ноева ковчега с образом Марии очень важно, ибо заключает в себе глубокий смысл. Как некогда ковчег спас от вод потопа праведных, послушных Богу людей, так теперь Церковь Христова спасает в водах крещения человечество, сообщая ему жизнь во все времена. Эти два изображения вполне можно воспринимать как передачу полномочий от Церкви ветхозаветной Церкви Новозаветной: не даром же Ной протянул правую руку в сторону Девы. Но это не была чисто формальная передача функций от одного института другому. Она имела одно принципиально очень важное отличие. Заключается это отличие в следующем. До прихода в мир Спасителя плодами обещанного Творцом спасения могли воспользоваться только несколько праведников, живших по вере отцов своих, ходивших перед Богом, не забывавших Его заве-

<sup>27</sup> Церковь Ветхого завета зародилась при внуке Адама Еносе (сыне Сифа), при котором впервые «начали призывать имя Господа» (Быт 4, 26), т. е. было положено начало открытому, общественному богочитанию, состоящему в исповедании веры, появлении молитв, возникновении богослужения и т. п. Ноев ковчег спас «сынов Божиих», а вместе с ними и их Церковь. В этом смысле ковчег олицетворяет Церковь Ветхого завета.

<sup>28</sup> А. Я. Каковкин, Персонификация Святой Церкви в коптском искусстве // Троицкие чтения 1997. Сб. научных исследований материала по конференции (Большие Вяземы, 1999) 122–132.



Ил. 7. Фрагмент росписи купола «Часовни Мира» (фото В. Г. Бока).

тов. Принадлежали эти благочестивые люди и избранному Богом народу. С пришествием Христа на землю час спасения пробил для всего человечества. Пяти с половиной тысячелетнему царству греха и проклятия был положен предел — теперь бессмертие могли стяжать все уверовавшие в Искупителя и Спасителя рода человеческого<sup>29</sup>.

Расположенная рядом с Девой сцена с Павлом и Феклой как раз и призвана продемонстрировать исполнение чаяний многих поколений о приходе Мессии. Этот эпохальный акт, коренным образом изменивший весь ход мировой истории, поскольку многовековые смутные надежды на спасение ныне обрели конкретные формы. Апостол язычников Павел (который, как никто из людей ни до него, ни после него, глубоко понял мессианское служение Христа) предстает в этой сцене как исполнитель одной из заповедей Христа ученикам: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк 16, 15). Павел здесь представлен передающим «глагола вечной жизни», т. е. свидетельствует об искупительной роли Сына Божьего одной из преданнейших своих учениц. Уроженка малоазийской Иконии Фекла олицетворяет собою человечество, готовое к уяснению божественных истин и следованию заветам

<sup>29</sup> Эта мысль ярко и образно выражена в сирийской редакции Литургии св. апостола Иакова: «никто да не останется в узах греховных...» // Собрание древних литургий Востока и Запада (СПб., 1875) Вып. 2. 26.

Спасителя. Выбор художником именно этой святой, похоже, не был случайным. Засвидетельствовавшая свою непоколебимую веру в Христа многочисленными мучениями, Фёкла стала первомученицей. Бог сподобил её крестить уверовавших и проповедовать Слово Божие, за что за неё утвердилось название «равноапостольная»<sup>30</sup>. Фекла, вместе с Девой, женой и дочерьми (или невестками) Ноя, Саррой и Евой, может служить наглядным примером того, что и женская часть человечества не обойдена благодатью Бога.

Роспись купола «часовни Мира» в Эль-Багавате — поистине художественная квинтэссенция мировой истории, как её понимали и понимают богословы. В ней запечатлены важнейшие моменты домостроительства нашего спасения и не только на примерах прошлого, здесь есть и конкретное указание будущего человечества — второе пришествие Христа. В этом, эсхатологическом аспекте в первую очередь и заключается непреходящая ценность данного памятника.

## SUMMARY

A. Ya. Kakovkin

### THE MEANING OF THE «CHAPEL OF PEACE» PAINTING AT EL-BAGAVAT

The painting of the dome of the «Chapel of Peace» at the El-Bagavat necropolis (the Upper Egypt) made in the 5<sup>th</sup> century is not only a precious piece of early Christian painting but also an important dogmatic and theological document. It represents the key moments of the history of mankind, from the Fall to the preaching of the «Verbs of Eternal Life» by Apostle Paul. The results of the studies of the painting carried in the course of the last hundred years, the problems of its genesis, style, iconography, etc. have appeared in numerous publications. Scholars have noticed certain chronological inconsistency in the arrangement of its scenes and personages.

Considering the elements of the painting from the point of view of theology and dogmatics we may suggest that this inconsistency was deliberate. The artists were striving to embody in the most convincing way the idea, that the coming of the Saviour and the Redeemer to this world had been predestinated by the Creator. Not only the Chosen People were to be saved, but the whole mankind (embodied in the images of Paul, the Apostle of the Pagans, and of St. Martyr Thekla of Seleucia). Such is the principle idea of the painting.

<sup>30</sup> А. Я. Каковкин, Образ святой Фёклы в коптском искусстве // Эрмитажные чтения памяти В. Ф. Левинсона-Лессинга (СПб., 1999) 30–32.

Ю. А. Казачков

### ГОМИЛИЯ «IN ANNUNTIATIONEM BEATAE VIRGINIS» (BHG<sup>a</sup> 1128f): ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ И ПРОБЛЕМА ДАТИРОВКИ

В области византийской гомилетики всегда существовал довольно большой процент произведений, принадлежащих к категориям *dubia* или *spuria* — либо анонимных, либо надписанных каким-нибудь известным именем, чаще всего Иоанна Златоуста. Отсутствие ярко выраженного индивидуального начала, набор традиционных риторических приемов, строгие рамки канонов жанра, чрезвычайно раздвинутые хронологические границы, — все это в большинстве случаев препятствует датировке и атрибуции подобных произведений. К таким *opera pseudochrysostomica* и относится гомилия «In Annuntiationem Beatae Virginis»<sup>1</sup>. Вопрос о ее атрибуции достаточно сложен и решается неоднозначно. До сих пор не установлен ни автор слова на Благовещение, ни его точная датировка, хотя попытки это сделать предпринимались исследователями неоднократно.

В рукописной традиции эта гомилия приписывается Иоанну Златоусту, Григорию Чудотворцу, Проклу Константинопольскому, Григорию Назианзину<sup>2</sup> и Макарию Филладельфийскому. Жерар Воссинус опубликовал ее под именем Григория Неокесарийского, мотивируя это тем, что он нашел гомилию в одной Гроттаферратской рукописи (не указывает, в какой), где она помещена под именем Григория. *Editio princeps Sancti Gregorii Thaumaturgi opera*, Mayence, 1604, перепечатанное затем Ми-

<sup>1</sup> Inc. Πάλιν χαράς εὐαγγέλια..., des. Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν ... ἥς γένοιτο διαπαντός... Эта гомилия издана в патрологии Миня: PG 50, 791–796. В каталоге CPG она находится под № 4519 (Vol. II). Алдама поместил ее под № 389 (J. A. Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum* [Далее: ALDAMA] (Paris, 1965)), а в каталоге BHG ей отведен № 1128f. Кроме греческого оригинала сохранились переводы на латинский, сирийский, арабский и старославянский языки (библиографию см. под № 4519 в CPG, Supplementum / Cura et studio M. GEERARD et J. NORET (Brepols-Turnhout, 1998)).

Пользуясь случаем, мы выражаем большую благодарность Д. Е. Афиногенову и Б. Л. Фонкичу за ценные замечания и советы, полученные от них в ходе работы над статьей.

<sup>2</sup> Под этим именем гомилия засвидетельствована в Vat. palat. gr. 327, ff. 130–133. Вероятно, писец перепутал Григория Чудотворца с Григорием Назианзином.

нем<sup>3</sup>, включало в себя четыре гомилии *dubia* Григория Чудотворца, три первые из которых были взяты из Гроттаферратского манускрипта. Слово на Благовещение (оно третье) резко отличается от двух первых гомилий, а собраны все три в одной рукописи они были, как полагал Ф. Леруа, по соображениям литургического характера — поскольку это гомилии на Благовещение<sup>4</sup>.

Но подавляющее большинство рукописей соотносят гомилию *BHG*<sup>a</sup> 1128f с авторством Иоанна Златоуста. Под этим именем ее издал Б. де Монфокон, а затем перепечатал Ж.-П. Минь в *PG* 50, 791–796. У Монфокона мы также находим указание, что иногда эта гомилия приписывалась автору XIV в. Макарию Филадельфийскому, хотя рукописных свидетельств этому нам обнаружить не удалось<sup>5</sup>.

Говоря о Псевдо-Златоусте, необходимо подробнее остановиться на проблеме бытования гомилии в рукописной традиции. На этот счет существуют две точки зрения исследователей. Согласно одной из них, слово на Благовещение представляет собой первую часть более длинной гомилии, завершением которой является иная псевдохризостомовская гомилия на Благовещение<sup>6</sup>. Такой точки зрения придерживается Монфокон, полагая, что при переписывании манускрипт был разделен надвое, в результате чего образовались две равноправные гомилии<sup>7</sup>. Комбефис, не исследуя детально вопроса, издал по рукописи эти две беседы как единое целое<sup>8</sup>. Мнение Монфокона поддерживает М. Жюжи, который предлагает весьма сомнительное, на наш взгляд, объяснение отсутствию второй части гомилии в большинстве рукописей. Причиной этому, как считает исследователь, явились некоторые «шокирующие наше благочестие» пассажи в диалогах Марии с Архангелом и Иосифом<sup>9</sup>. Поскольку

<sup>3</sup> *PG* 10, 1171–1177. Эта версия во многом совпадает, но не идентична с *PG* 50, 791–796.

<sup>4</sup> F. J. LEROY, *L'homilétique de Proclus de Constantinople* (Città del Vaticano, 1967) 286–287.

<sup>5</sup> Ioannis Chrysostomi opera omnia quae exstant / Opera et studio B. DE MONFACON. T. I (Parisii, 1839) VII (§ 5). Не будет преувеличением сказать, что данное произведение было одной из самых известных и популярных византийских гомилий. Она встречается в сотнях греческих рукописей X–XVI вв., хранящихся в библиотеках всего мира. В задачу этой статьи не входит подробно разбирать рукописную традицию, поэтому нам кажется уместным не приводить здесь длинный список манускриптов.

<sup>6</sup> *PG* 60, 755–760. Inc. Βασιλικῶν μυστηρίων ἑορτήν..., des. Κύριος εἶπε πρὸς τὸν γεννώμενον: Τίς μου εἶ σύ... Aldama № 54, *CPG* 4628, *BHG* 1085c.

<sup>7</sup> LEROY, *L'homilétique de Proclus de Constantinople*... 270.

<sup>8</sup> F. COMBEFIS, *Graeco-latinorum Patrum Bibliothecae Novum Auctarium*. T. I (Parisii, 1648) 601–622. В *BHG* эта версия находится под № 1128g.

<sup>9</sup> M. JUGIE, *Les homélies mariales attribuées à saint Grégoire le Thaumaturge* // *AB* 43 (1925) 87.

мы не имеем достаточных свидетельств, что в Средние Века, когда переписывались рукописи, подобные драматизированные диалоги могли покоробить религиозные чувства читателей и слушателей (напротив, это пользовалось успехом у аудитории!), то будем расценивать такое объяснение появления двух отдельных гомилий лишь частной гипотезой Жюжи.

Другая точка зрения, представленная в работе Д. Монтанья, признает, что гомилии *PG* 50, 791–796 и 60, 755–760 существовали изолированно и независимо друг от друга, а на каком-то этапе были объединены<sup>10</sup>.

Р. Каро находит общие элементы в гомилии *BHG*<sup>a</sup> 1128f и одном произведении Хрисиппа Иерусалимского<sup>11</sup>.

Наиболее сложным представляется вопрос об атрибуции слова на Благовещение Проклу Константинопольскому. Авторство Прокла активно отстаивает немецкий исследователь Б. Маркс. Он выдвигает два основных критерия, по которым сближает гомилию *PG* 50, 791–796 с другими произведениями Прокла: наличие вымышленных диалогов между персонажами и некоторых схожих оборотов речи<sup>12</sup>. Но при рассмотрении прямых совпадений оказывается всего два: τὸν λογικὸν μου παράδεισον (*PG* 50, 794.17–18) — ὁ λογικὸς τοῦ δευτέρου Ἀδὰμ παράδεισος (Procli Const. Or. I — *PG* 65, 681A) и τὴν κοῦφην νεφέλην (*PG* 50, 794.21) — ἡ ὄντως κοῦφη νεφέλη (*PG* 65, 681A–B); к тому же второй пассаж представляет собой цитату из Ис. 19:1. Остальные приводимые Марксом аргументы, как то: анафоры, паронимия, некоторые похожие образы, — не могут быть прямым доказательством авторства Прокла, это всего лишь риторическая топка. Наличие же импровизированных диалогов, не характерных, в общем, для эпидейктического красноречия, обусловлено, скорее всего, влиянием поэтики кондака, для которого было характерно представлять «в лицах» драматические диалоги между персонажами. Более глубокие корни этого явления кроются в античной риторической этопее и в сирийском гимнографическом жанре «согита» (sôgithâ), влияние которого на гомилию особенно ярко прослеживается начиная с V века. В соггитте, всегда предназначенной для хорового исполнения, действие оживляется диалогом: роли двух персонажей (например, Богородицы и архангела Гавриила) распределяются между двумя группами хора, выступающими поочередно. Повествовательная же часть сведена до минимума. Таким образом, к дидактическому или апологетическому замыслу

<sup>10</sup> D. M. MONTAGNA, *La liturgia mariana primitiva* // *Marianum* 24 (1962) 126.

<sup>11</sup> R. CARO, *La homilética Mariana griega en el siglo V*. Vol. II (Dayton, 1972) 517–518.

<sup>12</sup> B. MARX, *Procliana. Untersuchung über den homiletischen Nachlass des Patriarchen Proclus von Konstantinopel* (Münster i. W., 1940) 39.

поэмы примешивается драматическое напряжение, а изложение библейской темы нередко становится достаточно вольным<sup>13</sup>. Однако подобная вольность легко объяснима. Ж. Гродидье де Матон, анализируя своеобразие речевого поведения персонажей в кондаке на Благовещение Романа Сладкопевца, верно замечает, что «если даже автор и преувеличил немного недоверие Девы Марии, то не только для того, чтобы подчеркнуть драматический характер происходящего, но, прежде всего, подчиняясь требованиям своих рассуждений. Автор хочет показать, что непорочное зачатие Христа есть непостижимая тайна для всех людей, поскольку даже Мария не поверила тотчас словам Ангела; было необходимо, чтобы сам Бог обратился к Ее душе, чтобы убедить Ее окончательно»<sup>14</sup>. В полной мере это рассуждение приложимо и к гомилии на Благовещение. Драматизированные диалоги между Архангелом и Девой Марией (PG 50, 793.26–35) и между Гавриилом и Богом (PG 50, 794.42–795.7), таким образом, имеют непосредственный аналог (а может быть, и прототип) в кондаке на Благовещение Романа Сладкопевца (хотя метафорика, к примеру, отличается).

Возвращаясь к проблеме атрибуции, заметим, что именем Прокла гомилия надписана только в одной греческой рукописи — в *Grottaferrata* В.к. XIII (ff. 35–37v)<sup>15</sup>. Но о связи слова на Благовещение с Проклом говорят следующие факты. Гомилия PG 60, 755–760 имеет немало общего с 6-й гомилией Прокла Константинопольского (Ἐϋχολίον εἰς τὴν Θεοτόκον)<sup>16</sup>, особенно это касается диалогов<sup>17</sup>. Но мы можем учитывать это обстоятельство, только если признать, что PG 50, 791–796 и PG 60, 755–760 являются частями одной гомилии, как в издании Комбефиса. Кроме

<sup>13</sup> Подробнее о диалогизации и драматизации повествования в соггитте см.: J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance* (Paris, 1977) 18.

<sup>14</sup> J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode et les origines de l'hymnographie byzantine* (Lille, 1974) 28.

<sup>15</sup> LEROY, L' *homilétique de Proclus de Constantinople*... 271. Под именем Прокла засвидетельствован также латинский перевод гомилии в Vat. lat. 4222, ff. 18v–19r.

<sup>16</sup> PG 65, 721–757. Критическое издание со вступлением см. в: LEROY, L' *homilétique de Proclus de Constantinople*... 273–327.

<sup>17</sup> LEROY, L' *homilétique de Proclus de Constantinople*... 281. Также см. вступительную статью Ж. Гродидье де Матона к изданию кондаков Романа Сладкопевца: J. GROSDIDIER DE MATONS, *Hymne de l'Annonciation // Romanos le Mélode, Hymnes*. T. 2 (Paris, 1965) (SC 110) 14–15. Издатель говорит о связи как 6-й гомилии Прокла, так и PG 60, 755–760 с жанром кондака. Ему созвучен Монтанья, проводящий параллели между 6-й гомилией Псевдо-Прокла и Акафистом или кондаком на Благовещение Романа Сладкопевца (MONTAGNA, *La liturgia mariana primitiva*... 127).

того, 6-я гомилия Прокла вызывает достаточно много сомнений по поводу ее принадлежности перу константинопольского патриарха<sup>18</sup>. Что касается 1-й и 2-й гомилий на Благовещение Псевдо-Григория Неокесарийского (PG 10, 1145–1156 и 1155–1170), то они имеют (особенно 2-я) литературные параллели с 6-й гомилией Прокла<sup>19</sup>. В. Риккарди атрибутирует 2-ю гомилию Проклу на основании сходства с 6-й гомилией последнего<sup>20</sup>. Как уже говорилось, три гомилии Псевдо-Григория были найдены в одной и той же рукописи, но первые две принадлежат одному автору и восходят к концу IV — началу V в.<sup>21</sup>, а третья не имеет с первыми двумя ничего общего. Стало быть, ни один из аргументов не является достаточно веским, чтобы с определенностью говорить об атрибуции PG 50, 791–796 тому или иному автору.

Необходимо отметить также то обстоятельство, что слово на Благовещение входило в состав императорского менология типа В (Athon. Kutlumus. 23, s. XII, ff. 217v–221v<sup>22</sup>). По сравнению с PG 50, 791–796 в тексте миней имеются два несущественных расхождения, а завершается проповедь молитвой за императора<sup>23</sup>. Факт существования гомилии в менологии говорит о ее достаточной известности в X–XII вв. и о ее независимости от других гомилий, по крайней мере, в эту пору<sup>24</sup>.

Из всех литературных сочинений, так или иначе связанных со словом на Благовещение, выделяется одно, имеющее столько точек соприкосновения с гомилией BHG<sup>a</sup> 1128f, что возникает предположение о не-

<sup>18</sup> См. LEROY, L' *homilétique de Proclus de Constantinople*... 275–279.

<sup>19</sup> LEROY, L' *homilétique de Proclus de Constantinople*... 281–282, 288.

<sup>20</sup> Об этом пишет Минь без указания на источник информации (PG 10, 971).

<sup>21</sup> Так считает О. Барденхеввер (O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. Bd. 2 (Freiburg-in-Br., 1914) 331–332).

<sup>22</sup> См. A. EHRLHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, erster Teil: Die Überlieferung (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 52), Bd. III (Leipzig, 1936–1939) 409. Гомилия BHG 1128h, вошедшая в императорский менологий типа А и изданная В. Латышевым (V. LATYSHEV, *Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt*. Fasc. I (Petropoli, 1911–1912) 278–281), не имеет ничего общего с нашим словом на Благовещение, кроме первой фразы, но соотносится с BHG 1047, приписываемая Симеону Метафрасту.

<sup>23</sup> См. EHRLHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur*... 413.

<sup>24</sup> Несмотря на датировку кутлумушской рукописи XII веком, сам корпус текстов, очевидно, был создан в первой половине XI века (подробнее см. F. HALKIN, *Dix textes inédits tirés du ménologe impérial de Koutloumous // Cahiers d'Orientalisme VIII* (Genève, 1984)). К этому времени гомилия BHG 1128f была уже широко известна.

посредственной ориентации автора при написании проповеди на данный текст. Этим текстом является Акафист Пресвятой Богородице (Ἦμνος ἀκαθίστος). Но прежде чем говорить о хронологической соотнесенности этих двух произведений, следует указать на сходства и различия между ними, а заодно коснуться риторической отделки гомилии.

При рассмотрении композиционного построения слова на Благовещение нетрудно определить известный риторический традиционализм. Соотнесенность между собой конструктивных элементов свидетельствует о несомненном знакомстве автора как с приемами классической риторики, так, вероятно, и с композицией Акафиста. С обеих сторон гомилия обрамляется четко вычленяемыми вступлением и заключением. Вслед за вступлением, в котором возвещается благая весть, следует диалог (построенный по принципу «вопрос — ответ») между архангелом Гавриилом и Девой Марией. Среди прочего, Ангел излагает историю, происшедшую с Елисаветой. Далее следует довольно длинный период, обращенный к слушателям, в котором повествуется об Иосифе. Начало Акафиста представляет события точно в такой же последовательности. В 1–3 икосах<sup>25</sup> Ангел беседует с Девой, в 4 икосе повествуется о происшедшем событии, затем в 5 икосе говорится о Елисавете (с которой встречается Мария), а в 6 икосе — об Иосифе. Автор гомилии ставит своей задачей в чем-то убедить слушателей, что-то объяснить им, но, главное, донести до них определенную информацию, уже заранее им известную (то, что в риторических руководствах называется «docere»). Таким образом, соблюдается один из основных принципов ораторской речи — правдоподобие. Однако вещи, уже известные для слушателя, предстают несслышанными и непонятными ни для Марии, ни для Ангела. А это позволяет автору ввести диалог. Вслед за разговором Ангела с Марией и повествовательной частью следует исполненная драматизма беседа между Богом и Архангелом; недоумения и вопросы Гавриила чередуются с наставлениями и ответами Господа. Более того, Бог приводит даже доказательство (следуя риторической терминологии, «внутреннее», или «логическое»), реконструируя достоверность факта с помощью примера, по сходству спорного с бесспорным. На слова Ангела «Πῶς ἐνέγκῃ ἡ Μαρία τὸ πῦρ τῆς θεότητος; Ὁ θρόνος σου φλέγεται τῇ αἵγλῃ περιλαμπόμενος, καὶ σὲ δύναται φέρειν ἀκαταπλήκτως ἡ παρθένος;» Владыка отвечает: «Ναὶ μὲν, εἰ ἔβλαψε τὸ πῦρ ἐν ἐρήμῳ τὴν βάτον, βλάφει πάντως καὶ Μαρίαν ἡ ἐμὴ παρουσία· εἰ δὲ ἐκεῖνο τὸ πῦρ, τὸ σκιογραφῆσαν τὴν τοῦ θεοῦ πυρὸς ἐξ οὐρανοῦ

<sup>25</sup> Разбивка Акафиста на икосы дается в соответствии с византийской традицией, называющей кондаком только кукулий «Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια...», а все остальные строфы — икосами, присваивая им сплошную нумерацию. Русская же традиция, как известно, длинные строфы считает икосами, а короткие, включая и кукулий, — кондаками.

που παρουσίαν, ἤρδενσε μέντοι τὴν βάτον, οὐ κατέφλεξε δὲ τί ἂν εἶποις περὶ τῆς ἀληθείας, οὐκ ἐν πυρὶ φλόγος, ἀλλ' ἐν σχήματι θεοῦ καταβαινούσης;» (PG 50, 794.75–795.7). Вслед за драматизированным диалогом следует речь Ангела, обращенная к Деве (как и после вступления): Χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ... (PG 50, 795.10 sqq.). И завершает симметрию стройное заключение, суммирующее уже сказанное и плавно подводящее к традиционной концовке (см. PG 50, 796.6–17).

Один из композиционных приемов в гомили тесно связан с Акафистом и, шире, с гимнографией вообще. Речь идет о рефрене. В первой части слова на Благовещение шесть раз повторяется (иногда в сокращенном виде) стих из Евангелия от Луки: «Τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ πρὸς παρθένον μεμνηστευμένην ἀνδρὶ, ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ» (Лк. 1,26–27)<sup>26</sup>. Вследствие влияния гимнографии на гомиетику в поэтических гомилиях V–VI вв. (особенно псевдо-хризостомовских) нередко встречается настойчивое повторение какого-либо библейского стиха. Это вызвано желанием автора придать большую вескость своим словам<sup>27</sup>.

В повествовательной части гомилии присутствуют элементы экзегетической проповеди и связанного с ней жанра, еще античного, философско-моралистической диатрибы. Для толкования избирается одно место (в вольном переложении) из пророка Исаии (Ис. 29,11), аналогично соотносимое с повествуемыми событиями: «Δοθήσεται τὸ ἐσφραγισμένον βιβλίον ἀνδρὶ εἰδῶτι γράμματα» (PG 50, 793.51–52). Далее автор имитирует диалог с воображаемым собеседником: «Τί τὸ ἐσφραγισμένον βιβλίον, ἢ πάντως ἡ ἀμόλυντος παρθένος; Παρὰ τίνων δοθήσεται; Παρὰ τῶν ἱερέων δηλονότι. Τίνι τοῦτο; Τῷ τέκτονι Ἰωσήφ» (PG 50, 793.53–55). И затем следует объяснение, кто такой Иосиф. Указанное место из пророка Исаии повторяется через несколько строк, вновь в сопровождении диатрибы. Только на этот раз истолковываются слова «...καὶ ἐρεῖ· οὐ δύναμαι ἀναγνῶναι» (PG 50, 793.69–75). Стоит заметить, что слова хоῦφτ νεφέλῃ (Ис. 19,1), о которых говорилось выше, скорее всего, взяты не из гомилии Прокла: если автор толкует целые пассажи из той же библейской книги, то, имея ее перед глазами (или, что скорее, в уме), надо ли ему было обращаться еще к каким-нибудь текстам, чтобы почерпнуть данную метафору?

Как уже упоминалось, в диалогах персонажи беседуют друг с другом, причем одновременно участие в беседе принимают не более двух лиц. Какова же роль слушателя? Как и для всякой ораторской речи (а для гомилии в особенности), для слова на Благовещение характерны приемы, с помощью которых поддерживается контакт с аудиторией. В тек-

<sup>26</sup> PG 50, 793.1–3, 25–26, 32, 36–38, 48–50, 793.76–794.1.

<sup>27</sup> См. J. KESKEMÉTI, Personnages tragiques et personnages comiques dans les homélies dramatisées des prédicateurs grecs // *Euphrosyne. Revista de filologia clàssica* XXII (Lisboa, 1994) 54.



сте встречаются как прямые обращения к слушателям: «ἀδελφοί» (PG 50, 793.63), прерывающие повествовательную речь, так и вводные фразы, имеющие целью направить мысль слушающих в нужном направлении, обратить их внимание на главный предмет повествования, если проповедник несколько уклонился от темы (например: «Ἄλλ' ἐπὶ τὸ προκείμενον ἐπανελέθωμεν» (PG 50, 793.76–77)). Вообще, объединяющая проповедника с внимающими ему форма 1-го лица множественного числа глаголов в гомилиях применяется особенно широко. Помимо приведенного выше примера, можно указать и на традиционную концовку: «Αὐτὸς [Χριστός] γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν ἧς γένοιτο διαπαντὸς ἀπολαύειν ἡμᾶς χάριτι αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ...» (PG 50, 796.14–17). Подавляющее большинство диалогических реплик вводится так называемыми «словами автора»: «ὁ Δεσπότης φησὶ πρὸς αὐτόν...» (PG 50, 794.42–43, 70). Иногда они представлены в форме вопроса: «Τί οὖν πάλιν ὁ ἄγγελος;» (PG 50, 794.53–54).

Синтаксические уровни гомилии и Акафиста во многом схожи. Наиболее нагляден прием соотнесения, или параллелизма, часто соединенный с повторами. Уже с первой строки слова на Благовещение начинается параллелистический период с использованием анафоры:

Πάλιν χαρὰς εὐαγγέλια,  
 πάλιν ἐλευθερίας μηνύματα,  
 πάλιν ἀνάκλησις,  
 πάλιν ἐπάνοδος,

πάλιν εὐφροσύνης φωνή,  
 πάλιν δουλείας ἀπαλλαγὴ (PG 50, 791.3–792.1). Сравнить парную группировку колонов в Акафисте:

Χαῖρε, σοφίας Θεοῦ δοχεῖον·

Χαῖρε, προνοίας αὐτοῦ ταμεῖον (XVII, 8–9), или:

Χαῖρε, ἡ στήλη τῆς παρθενίας·

Χαῖρε, ἡ πύλη τῆς σωτηρίας (XIX, 8–9)<sup>28</sup>.

Всего в гомилии вычленяются шесть довольно пространственных периодов, обладающих смысловой завершенностью и организованных регулярным употреблением анафоры. Следует сразу отметить, что такое выделение периодов в гомилии условно: колоны не отличаются изосиллабией, как в Акафисте; поэтому сам период не имеет однозначных, четко очерченных границ. В одном периоде (PG 50, 795.16–796.6) каждая строка начинается с χαῖρε, что, естественно, влечет известные ассоциации с Акафистом<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Нумерация икосов и строк Акафиста приводится по изданию: E. Wellesz, *The Akathistos Hymn* (Copenhagen, 1957) (*Monumenta Musicae Byzantinae. Transcripta. Vol. IX*) LXVIII–LXXX.

<sup>29</sup> При этом хайретизмы не являются прерогативой гимнографии; они встречались в гомилиях и до появления Акафиста (например, у Феодота Анкирского (V в.) в слове «На Пресвятую Богородицу и Симеона», PG 77, 1393B–C).

Как известно, весь Акафист построен на антитезах, типа:

Χαῖρε, φιλοσόφους ἀσέφους δεικνύουσα·

Χαῖρε, τεχνολόγους ἀλόγους ἐλέγχουσα (XVII, 10–11).

Риторическая отделка Слова тоже проявляется в использовании большого количества противопоставлений:

ὅθεν τὴν ἀρχὴν τῆς ἐξόδου ὁ θάνατος ἔσχεν,

ἐκεῖθεν ἡ ζωὴ τὴν εἴσοδον τῆς ζωῆς ἐτεκμήνατο (PG 50, 795.13–14).

Или: ...ὁ Κύριος μετὰ σοῦ.

Οὐκέτι ὁ διάβολος κατὰ σοῦ (PG 50, 795.10–11)<sup>30</sup>.

В синтаксическом плане особенно близок Акафисту риторический период, в четырех анафорических строках которого объединены 4 анафоры, 8 гомеотелевтов, четкое деление каждого колона на восходящую и нисходящую части — протасис и аподосис. Все колоны отмечены изосиллабией (в двух строках — по 15 слогов, и в двух других — по 16) и являют собой чистый панторим. Помимо прочего, они также содержат 4 антитезы:

μυστήριον γνωρίζομενον· οὐκ ἐρευνώμενον·

μυστήριον προσκυνούμενον, οὐ ζυγισματούμενον·

μυστήριον θεολογούμενον, οὐκ ἐρευνώμενον·

μυστήριον ὁμολογούμενον, οὐ μετρούμενον (PG 50, 793.21–25).

Типичным риторическим приемом является дважды встречающаяся в гомилии паронимасия. В Акафисте, как известно, игра слов — один из основных элементов риторико-поэтического построения (напр.: κλήμα — κτήμα (V, 8–9), πολυθρύλλητον — πολυθρήνητον (III, 17, 19)). Фраза «χαῖρε, τῆς ἀχωρήτου φύσεως χωρίον εὐρύχωρον» (PG 50, 796.5–6) построена на

<sup>30</sup> Особого разговора заслуживает следующий пассаж:

Διὰ γυναικὸς ἐρύει [f. βρύει] τὰ φαῦλα,

διὰ γυναικὸς πηγάζει τὰ κρείττονα (PG 50, 795.15–16).

(Конъектура в данном месте неверна, ἐρύει ошибочно написано в рукописи вместо ἐρρύη. В других рукописях находим как правильное написание ἐρρύη (*Marc. gr.* II 168, *Μουσείο Μπενάκη* TA 147 и др.), так и ἐρρύει (*Vat. gr.* 1990, 1255, 679 и др.), ἐρρῖει (*Μεγ. Ααύρας* K81) и даже ἐρίη (*Marc. gr.* VII 38). По-видимому, это место было заимствовано хронистами IX–X вв. (Симеоном Логофетом, Львом Грамматиком и др.) в описании смотра невест при дворе императора Феодора в 830 г. Речь идет об известной истории с Кассией (*Leonis Grammatici chronographia* / *Ex rec. I. BEKKER* (Bonnae, 1842) 213f. *Symeon Magistros* // *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* / *Ex rec. I. BEKKER* (Bonnae, 1838) 642f. etc.). Подробнее об этом см. в статьях: Д. Афиногенов, Ю. Казачков, *Легенда о Феофиле: новые разоблачения* // *Ученые записки Российского Православного Университета* ап. Иоанна Богослова 5 (2000) 5–13; Д. Афиногенов, *The Bride-show of Theophilos: Some Notes on the Sources* // *Eranos* 95 (1997) 10–18.



скоплении слов с корнем χωρ-<sup>31</sup>. То же имеем в Акафисте: «χαῖρε, Θεοῦ ἀχωρήτου χώρα» (XIV, 8). В другом месте обыгрываются слова μήτηρ (мать) и μήτρα (чрево, лоно): «χαῖρε, ἡ ἐν μήτρᾳ τὸν τῆς μητρὸς βυθίσασα θάνατον» (PG 50, 796.2–4).

К приемам, с помощью которых достигается наивысшая языковая выразительность произведения, относится употребление метафор. Это и есть то основание, на котором зиждется содержательная сторона гомилии. Все метафоры и сравнения, встречающиеся в слове на Благовещение, можно условно разделить на три группы. Во-первых, это те образы, которые имеют аналогические параллели с Акафистом. Как известно, он изобилует эпитетами — по большей части, метафорическими — относящимися к Богородице и иногда ко Христу. Из иных эпитетов складывается целая образная картина. Особенно ярко это проявляется в хайретизмах. В гомилии «Богородичные» метафоры с наибольшей плотностью сгруппированы как раз в тех риторических периодах, которые по содержанию и структуре близки хайретизмам Акафиста.

#### Гомилия:

Χαῖρε, ὁ ἔμφυχος ναὸς τοῦ Θεοῦ  
(PG 50, 796.4),

τοῖς αἰχμαλώτοις ὁ λυτρωτής  
(PG 50, 796.11–12) —

развернутый эпитет Христа,

Во-вторых, некоторые словесные образы несколько видоизменены:

#### Гомилия:

Ἀπελθε πρὸς τὴν κοίτην νεφέλην  
(PG 50, 794.20–21)<sup>32</sup>,

Некоторые метафоры можно причислить к общим местам, часто используемым в гомилетике и гимнографии, поэтому на их основании затруднительно делать какие-либо выводы о заимствованиях. Например:

#### Гомилия:

[Ὁ Γαβριήλ], λάλησον εἰς τὰ ὦτα τῆς  
λογικῆς κιβωτοῦ (PG 50, 794.25–  
26) — метафора Богородицы,

#### Акафист:

...εὐφημοῦμέν σε πάντες, ὡς ἔμφυχον  
ναόν, Θεοτόκε (XXIII, 2–3)<sup>32</sup>.

χαῖρε, ἀπογεννώσα λυτρωτὴν  
αἰχμαλώτοις (XIII, 16–17).

#### Акафист:

Χαῖρε, σκέπη τοῦ κόσμου πλατυτέρα  
νεφέλης (XI, 18–19).

#### Акафист:

Χαῖρε, κιβωτὲ χρυσεωθεῖσα τῷ πνεύ-  
ματι (XXIII, 10).

<sup>31</sup> Марк проводит параллель с 4-й и 15-й гомилиями Прокла Константинопольского, где встречаются слова с этим же корнем: «ὁ γὰρ ἐκεῖ μὴ χωροῦμενος, ἐνταῦθα ἀστενοχωρήτως ἐχώρησε» (PG 65, 709B), «ὁ τόπος οὐρανῶν μὴ χωρήσας, καὶ μήτραν οὐ στενοχωρήσας» (PG 65, 804D) (MARX, Procliana... 39). Но, как видно, с Акафистом тут больше сходства, нежели с Проклом.

<sup>32</sup> Здесь, как и в предыдущем случае, Марк усматривает общее с Проклом (PG 65, 684B). Но опять очевидна прямая связь с Акафистом.

<sup>33</sup> Выше говорилось о сходстве этого места с 1-й гомилией Прокла.

τοῖς χεῖμαζομένοις ἡ ἄγκυρα καὶ ὁ  
ἀκύμαντος λιμὴν (PG 50, 796.9–10)  
— метафора, относящаяся  
ко Христу,

Χαῖρε, λιμὴν τῶν τοῦ βίου πλωτῆρων  
(XVII, 23) — обращение к Бого-  
родице.

Риторической топикой является и наименование Христа *Солнцем Праведности*<sup>34</sup>. В гомилии подобная метафора встречается дважды: «Ἀπεστάλη λύχνος μηνῦσαι τὸν ἥλιον τῆς δικαιοσύνης» (PG 50, 793.15–16) и «τοῖς ἐν σκότει καθημένοις ὁ τῆς δικαιοσύνης ἥλιος ἐπεφάνη» (PG 50, 796.7–9). Сравнить в Акафисте: «Χαῖρε, ἀστὴρ ἐμφαίνων τὸν ἥλιον» (I, 20).

И, наконец, к третьей группе (опять-таки условной) можно отнести те метафорические образы, литературные параллели для которых не удалось обнаружить. Очень разнообразны сравнения Богородицы с неким «вместилищем» — палатой, градом, чертогом, жилищем: «τὸ ἔμφυχον τοῦ βασιλέως τῶν ἀγγέλων παλάτιον» (PG 50, 793.10–11); «τὸν ἔμφυχον πόλιν» (PG 50, 794.15); «τῷ καθαρῷ νυμφίῳ τὸν θάλαμον» (PG 50, 793.8); «οὐρανοῦ καὶ γῆς ἰσόρροπον οἶκον» (PG 50, 796.5). Достоин упоминания и такой образ, как *второе земное небо*: «τὸν δεῦτερον ἐπὶ γῆς οὐρανόν» (PG 50, 794.20)<sup>35</sup>.

Но, пожалуй, ярче всего ораторское мастерство автора проявилось в ритмической организации проповеди. Опираясь на терминологию, усвоенную риторическими трактатами, речевую ткань данного текста можно обозначить как *связанная* (vineta) речь (образованная следующими друг за другом периодами) с вкраплениями так называемой *распущенной* (soluta) речи. Последняя образована смешением комм и колонов, и ее появление обусловлено использованием элементов диатрибы и диалога, например: «Τῷ μηνὶ τῷ ἔκτῳ ἀπεστάλη Γαβριήλ πρὸς παρθένον. Ποῖον ἔκτον μηνᾶ, λέγει; Ποῖον; Ἀφ' οὗ ἐδέξατο Ἐλισάβετ τὰ εὐαγγέλια, ἀφ' οὗ τὸν Ἰωάννην συνέλαβε.» (PG 50, 793.25–28).

Для всякого риторически обработанного текста характерно наличие ритмически одинаковых клаузул в конце каждого интонационно завершенного отрезка. Точнее, согласно закону Мейера, перед последним ударным слогом такого отрезка должны стоять два или более (четных) безударных слога, а после последнего ударного количество безударных не имеет значения<sup>36</sup>. При этом чем выше число подобных окончаний (а оно

<sup>34</sup> Это метафорическое сравнение, взятое из Книги пророка Малахии (4, 2), неоднократно встречается в гомилиях Прокла (см. LEROY, L' homilétique de Proclus de Constantinople... 169).

<sup>35</sup> Этот образ мы встречаем в гомилии (тоже *dubia*!) Афанасия Александрийского (PG 28, 957A).

<sup>36</sup> W. MEYER, Der accentuirte Satzschluß in der griechischen Prosa vom IV. Bis XVI. Jahrhundert, nachgewiesen von W. M. Wilhelm Christ gewidmet... 2 (August 1891, Göttingen, o. J.) 6. (Перепечатано с некоторыми изменениями в: W. MEYER, Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik. Bd. II (Berlin, 1905) 202–235.)

уже у эллинистических и позднеантичных ораторов доходило до 80%, а в византийские времена порой почти до 100%<sup>37</sup>), тем яснее, что данный текст тщательно «отшлифовывался» автором. В слове на Благовещение нами было выделено 206 колонов<sup>38</sup>. Из них 161 колон (что составляет 78,2% от общего числа) имеют клаузулы, оформленные четным количеством слогов (т.е. между двумя последними ударениями), типа: «ἀπεστάλη ὁρθρὸς προτρέχω» τοῦ φωτός τῆς ἡμέρας» (PG 50, 793.16–17), или: «ἀπεστάλη στρατιώτης, βοῶν τὸ τοῦ βασιλέως μυστήριον γνωρίζομενον» (PG 50, 793.20–21). Еще более показательным явился подсчет клаузул в конце одних только периодов (их было рассмотрено 28). Абсолютное большинство — 24 (85%) имеют четное количество слогов в окончаниях<sup>39</sup>, что свидетельствует о тщательной обработке текста автором. При этом о ритмике Акафиста говорить не приходится: в этом плане он гораздо более совершен. Но, несмотря на его сходство с гомилией, нельзя забывать, что Акафист все же относится к гимнографии, а слово — к ритмической прозе<sup>40</sup>.

Теперь, показав, на каком основании можно сближать гомилию и Акафист, перейдем к вопросу о хронологической соотнесенности этих двух текстов между собой. Прежде всего следует отметить, что проповедь была посвящена не Благовещению в собственном смысле, но Богородичному празднику, существовавшему до закрепления Благовещения за 25 марта. На этой датировке настаивает Жюжи. Он полагает, что начальные слова гомилии «Πάλη χάρις εὐαγγέλιον» как нельзя более говорят о том, что данный праздник предварялся иным празднеством, а именно воспоминанием благовещения о рождении Иоанна Крестителя, имевшим место во второе воскресенье перед Рождеством. Таким образом,

<sup>37</sup> Подробнее об этом см. W. HÖRANDNER, Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner (Wien, 1981) 29–37.

<sup>38</sup> Выделение колонов или периодов чаще всего носит заведомо условный характер. Образцовые хрестоматийные риторические произведения встречаются не часто, поэтому порой невозможно разбить текст на ритмические отрезки с однозначностью, ведь границы между ними размыты. Это как раз относится и к разбираемой гомилией.

<sup>39</sup> Эта цифра опять-таки условна: вопрос в том, где провести границы каждого периода. Так, если принимать во внимание даже сравнительно небольшие синтаксически законченные отрезки текста, то число периодов возрастет до 36. В этом случае с четными клаузулами будет 83% периодов.

<sup>40</sup> Впрочем, Акафист с некоторой долей условности можно считать поэтической гомилией, если признать точку зрения Гродидье де Матона, что кондак в эпоху своего зарождения и расцвета — это гомилия в стихах, а Акафист является ранним кондаком, оригинальным в композиционном и метрическом плане (GROSDIDIER DE MATONS, Romanos le Mélode... 3, 28).

Жюжи датирует гомилию второй половиной V века<sup>41</sup>. Монфокон также говорит о V веке<sup>42</sup>; его поддерживают Алдама<sup>43</sup> и Каро<sup>44</sup>.

Мы можем с достоверностью говорить о существовании праздника Богородицы между 428 и 460 гг. в Константинополе, а чуть позже — в Палестине, Сирии и Малой Азии<sup>45</sup>. По свидетельству одного источника, этот праздник все еще имел место в конце V — начале VI в.<sup>46</sup> Леруа, опираясь на I-ю гомилию Прокла, датирует существование праздника первой половиной V в. (до Эфесского Собора 431 г.)<sup>47</sup>. А Благовещение было установлено в Константинополе не раньше, чем через столетие после Эфесского Собора. Одними из первых литературных произведений, посвященных Благовещению Богородицы, явилась гомилия Авраама Эфесского (произнесенная между 530 и 553 гг.) и кондаки Романа Сладкопевца<sup>48</sup>. Исходя из данных, сообщаемых Авраамом, праздник 25 марта был установлен в эпоху Юстиниана, примерно в те же годы, когда была произнесена речь эфесского епископа. До этого времени на христианском Востоке существовал только один праздник Девы Марии<sup>49</sup>.

Что касается датировки Акафиста, то и здесь нет полной ясности. Однозначно, он не мог быть составлен раньше 431 г., поскольку текст создавался под влиянием Эфесского Собора. Привязывать его создание к празднику Благовещения тоже нет никаких оснований: скорее, это гимн о Боговоплощении. Первым зафиксированным в источниках литургическим употреблением Акафиста считается 7 августа 626 г., когда воспевалось освобождение Божией Матерью Константинополя от осаждавших его аваров и славян<sup>50</sup>. Но, по-видимому, в 626 г. был написан кукулий «Τῇ ὑπεριμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια...», а сам гимн сочинен до того.

<sup>41</sup> JUGIE, Les homélies mariales... 91.

<sup>42</sup> См. прим. 5.

<sup>43</sup> Aldama № 389.

<sup>44</sup> См. прим. 11.

<sup>45</sup> Хотя, по-видимому, этот праздник возник в Палестине, а затем через Сирию попал в Константинополь (подробнее об этом: B. CAPELLE, La fête de la Vierge à Jérusalem au V<sup>e</sup> siècle // *Mus* 56 (1943) 1–33; GROSDIDIER DE MATONS, Romanos le Mélode... 35).

<sup>46</sup> Подробнее см. M. JUGIE, Homélies mariales byzantines // *PO* 19 (1925) 297–309.

<sup>47</sup> LEROY, L' homilétique de Proclus de Constantinople... 66–67. Существовало мнение, что этот день отмечался 26 декабря (напр., см. M. JUGIE, Homélies mariales byzantines // *PO* 16 (1922) 429–589; 19 (1925) 286–526; A. WENGER, Foi et piété mariale à Byzance // *Maria. Études sur la Sainte Vierge*. Vol. 5 (Paris, 1958) 927).

<sup>48</sup> GROSDIDIER DE MATONS, Hymne de l'Annonciation... 15–16.

<sup>49</sup> M. JUGIE, Homélies mariales byzantines // *PO* 19 (1925) 297, 308–309.

<sup>50</sup> Об этом имеется синаксарная заметка X в. в рукописях Постной Триоди, дающаяся на субботу пятой недели Великого Поста (PG 92, 1352 sqq.).

Скорее всего, Акафист был создан до установления праздника Благовещения Богородицы 25 марта в Константинополе (что имело место при Юстиниане приблизительно между 530 и 553 гг.). Как убедительно доказал Гродидье де Матон<sup>51</sup>, Акафист не мог быть написан позднее кондаков Романа Сладкопевца, даже самых ранних. Автор Акафиста был знаком с гомилиями «греческого Ефрема» (многочисленные тексты на греческом языке, дошедшие под именем Ефрема Сирина, однако в большинстве являющиеся подложными произведениями) и гомилией Василия Селевкийского «На Благовещение» (имеется перекличка пассажа PG 85, 448 А–В с началом 15-й строфы Акафиста). Эта же гомилия послужила Роману Сладкопевцу источником для кондака «На Сретение»<sup>52</sup>. Не углубляясь в историю вопроса об атрибуции, отметим, что в настоящее время большинство исследователей склоняются на сторону гипотезы об авторстве Романа Сладкопевца, хотя имеются весьма веские доказательства того, что Роман не является автором Акафиста<sup>53</sup>. Не приводя здесь многочисленные доказательства и опровержения различных точек зрения, скажем лишь, что, в конечном итоге, Гродидье де Матон датирует Акафист концом V — первой четвертью VI в.<sup>54</sup>

Наконец, поскольку имеются сходства между нашей гомилией и 1-й и 6-й гомилиями Прокла, то для датировки слова на Благовещение надо учитывать, что Энкомий Богородице составлен до середины V в., а 1-я гомилия — до 431 г.<sup>55</sup>

Таким образом, после подведения итогов складывается следующая картина. Вначале были составлены гомилии Прокла (до 431—450 гг.), позже написан Акафист (431 г. — начало VI в.), который очень быстро приобрел известность и, скорее всего, послужил материалом для составления новых как песнопений, так и поэтических гомилией. Затем (конец V — начало VI вв.) с опорой на Акафист и ряд других источников пишет свои кондаки Роман Сладкопевец, и примерно в это же время появляется слово на Благовещение, которое заимствует некоторый материал из Акафиста, а некоторый — из гомилией Прокла<sup>56</sup>. При этом нельзя не до-

<sup>51</sup> GROSIDIER DE MATONS, Romanos le Mélode... 32–36.

<sup>52</sup> См. SC 110. 178–179, строфы 3 и 4.

<sup>53</sup> Напр., см. N. B. ΤΩΜΑΔΑΚΗ, 'Ο Ῥωμανὸς ὁ Μελωδὸς δὲν εἶναι ὁ συγγραφεὺς τοῦ Ἀκαθίστου' (Αθήνα, 1971). Мы не приводим здесь исчерпывающую библиографию этого запутанного вопроса. В достаточном объеме она изложена в: GROSIDIER DE MATONS, Romanos le Mélode... 32–36.

<sup>54</sup> GROSIDIER DE MATONS, Romanos le Mélode... 36. Эту же датировку подтверждает Р. А. Флетчер (R. A. FLETCHER, Three Early Byzantine Hymns and their Place in the Liturgy of the Church of Constantinople // BZ 51 (1958) 63–65). Он также считает, что Роман позаимствовал из Акафиста рефрен и отчасти строфику.

<sup>55</sup> LEROY, L' homilétique de Proclus de Constantinople... 66, 292.

<sup>56</sup> Нельзя отрицать возможности существования еще ряда источников, пока не выявленных.

пустить возможности того, что слово появилось раньше Акафиста и что автор последнего почерпнул из гомилии ряд метафорических образов. Но все же мы намного более склонны к первому предположению, ибо Акафист — произведение, не имеющее аналогов и столь самобытное, что вряд ли в этом случае приходится говорить об ориентации на какие-либо гомилетические образцы.

Итак, если принять во внимание все изложенные факты, то слово на Благовещение можно датировать так: terminus post quem — чуть позже 431 г., а terminus ante quem — между 530 и 553 гг.

Несмотря на эти рассуждения, на данном этапе исследований правомерно лишь констатировать несомненное знакомство либо автора слова с Акафистом, либо наоборот. Также можно с определенностью говорить о не зависимой от других источников авторской линии, которая обусловила художественное своеобразие данной проповеди. Но, к сожалению, пока не приходится говорить об окончательно установленной датировке гомилии, ни тем паче о ее атрибуции. Возможно, дальнейшее сопоставительное изучение гомиластики и гимнографии поможет дать более точный ответ на эти вопросы.

## SUMMARY

Yu. A. Kazachkov

### HOMILY «IN ANNUNTIATIONEM BEATAE VIRGINIS» (BHG<sup>1</sup> 1128F): LITERARY CHARACTER AND DATING PROBLEM

The pseudochrysostomic Homily *In Annuntiationem Beatae Virginis* (BHG<sup>1</sup> 1128f, CPG 4519, Aldama 389) is one of the most famous Greek homilies on Annunciation. The problem of its dating and attribution is not yet resolved. In the most part of the mss. this Homily is attributed to St John Chrysostomos, while in some others it is ascribed to St Gregory of Neocaesaria, Proclus of Constantinople, St Gregory of Nazianzus and Makarius of Philadelphia. The use of invented dramatized dialogues assigned to the Old Testament figures in the Homily on Annunciation has its close parallels in the kontakia of St Romanos Melodos and the Encomion to the Virgin Mary (the 6<sup>th</sup> homily) by Proclus of Constantinople.

It is suggested that the Homily on Annunciation is very close to the *Akathistos Hymn* in its composition, style, content and metric. The Homily is

dedicated not properly to the Annunciation of the Virgin, but to the very feast of Annunciation, already existing in Constantinople and in the Christian Orient by the 5<sup>th</sup> century. Accepting the dating of the *Akathistos Hymn* of J. Grosdidier de Matons, the following sequence is proposed: the homilies of Proclus of Constantinople were composed before AD 431—450; after that the *Akathistos Hymn* was written (431 — beginning of the 6<sup>th</sup> century); in the end of the 5<sup>th</sup> — beginning of the 6<sup>th</sup> century, Romanos Melodos inspired by the *Akathistos* and some other sources, wrote his kontakia, and about the same time there appeared the Homily on Annunciation, borrowing some details from the *Akathistos* and the homilies of Proclus. Thus, in our opinion, the Homily BHG<sup>a</sup> 1128f has its *terminus post quem* after AD 431 and *terminus ante quem* between 530 and 553.

А. И. Колесников

## КРЕСТЫ НА САСАНИДСКИХ ДРАХМАХ (НУМИЗМАТИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА О РАСПРОСТРАНЕНИИ ХРИСТИАНСТВА В ИРАНЕ В VI ВЕКЕ)

Главным источником сведений об истории христианства в доисламском и раннеисламском Иране являются сочинения средневековых сирийских авторов — составителей церковных хроник и деяний несторианских соборов, жизнеописаний христианских подвижников и подвигов мучеников из монашества и клира. Преимущественно на их основе уже в начале XX в. был издан добротный монографический очерк о христианстве в Сасанидской державе III—VII вв. н. э., сохраняющий научную ценность и в наши дни.<sup>1</sup> Дополнительный материал к истории христианской церкви в Иране содержится в синхронных сасанидской эпохе трудах армянских писателей а также в более поздних арабоязычных и персоязычных памятниках раннеисламской эпохи.

Обращение к нетрадиционным источникам, образующим сферу вспомогательных исторических дисциплин, началось несколько десятилетий назад с серии публикаций, посвященных христианским печатям сасанидского времени.<sup>2</sup> Они открыли большую возможность для изучения христианской культуры по синхронным памятникам. За изданием печатей последовали публикации «византийско-сасанидских» медных монет VII в. с христианской символикой, чеканенных на территории Ирана.<sup>3</sup> Их характерной чертой является одновременное присутствие символа веры (креста), пехлевийского текста или его имитации и элементов византийской официальной иконографии. Вместе с другими медными монетами, на которых имелось изображение креста, они дали возможность историку лучше оценить вклад христианских общин юго-западного и центрального Ирана (районов компактного проживания христи-

<sup>1</sup> Имеется в виду труд Ж. Лабура: J. LABOURT, *Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide* (Paris, 1904).

<sup>2</sup> J. A. LERNER, *Christian Seals of the Sasanian Period* (Istanbul, 1977); S. SHAKED, *Jewish and Christian Seals of the Sasanian Period* // *Studies in Memory of Gaston Wiet* (Jerusalem, 1977) 17–31, R. GÖBL, *Christliche Siegel der sasanidischen Zeit: Ein erster Nachtrag* // *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 71 (1979) 53–62, Taf. 1, 2.

<sup>3</sup> R. CUIEL, R. GYSELEN, *Monnaies byzantino-sasanides à la croix sur degrés* // *Studia Iranica* 13 (1984) Fasc. I. 41–48; R. CUIEL, R. GYSELEN, *Un type monétaire byzantino-sasanide d'époque islamique* // *Studia Iranica* 14 (1985) Fasc. I. 109–113.

ан) в эмиссию медных денег, обращавшихся в пределах своих провинций.<sup>4</sup>

Внешнее оформление основной денежной единицы Сасанидского государства, серебряной драхмы, которая служила надежной валютой и в международной торговле на просторах от Средиземного моря до Китая, регламентировалось сложившимся каноном, предусматривающим органическое сочетание официального портрета правителя, зороастрийской символики и пехлевийского текста. Последний состоял из нескольких легенд — имени верховного владыки и харизматической формулы на лицевой стороне монеты, даты чеканки и аббревиатуры монетного двора — на оборотной. Детали оформления при разных правителях незначительно варьировались при неизменности канона. Вторжение иноверной символики при этом исключалось. Зороастрийская символика господствовала и в арабо-сасанидской драхме в первые десятилетия после крушения Сасанидской державы.

Отчетливая имитация креста рядом с зороастрийскими солнцем и полумесяцем на лицевой стороне драхмы Хормузда IV (из частного собрания в Санкт-Петербурге, рис. 1), датируемой 11 г. его царствования (589 н. э.), оказалась для нас полной неожиданностью. Профиль правителя на лицевой стороне монеты деформирован, но его имя, детали традиционного оформления и дата эмиссии на обороте свидетельствуют о том, что монета чеканена при нем на монетном дворе АУ или АВ. При первом варианте прочтения монограммы речь идет об Еран-хварре Шапуре — официальном названии Суз. Второй, менее возможный, вариант допускает локализацию центра эмиссии на севере страны. Крест за диадемой заменил три расположенные (выстроенные) по вертикали точки, которые примыкали к головному убору, условно обозначая детали его крепления. Стандартные вес (4,04 г) и размеры (32,3×30,5 мм) свидетельствуют о полновесной драхме, чеканенной на государственном монетном дворе.

Необычность сочетания разноконфессиональных символов там, где этого не должно быть, заставила обратиться к другим коллекциям позднесасанидского серебра. И тогда оказалось, что отмеченный случай — вовсе не исключение. Подобная ситуация обнаружилась и на двух драхмах Хормузда IV (579—590), одной драхме Хосрова II (590—628), двух драхмах Варахрана VI (590—591) в частной коллекции иранского нумизмата М. Мошири (Рис. 2—5).<sup>5</sup> В большом кладе позднесасанидских

<sup>4</sup> А. И. Колесников, Христианская символика на позднесасанидской и арабо-сасанидской меди в Иране VII в. н. э. // ППС 98 (35) (1998) 196–205; Он же, Денежное хозяйство в Иране в VII веке (М., 1998) 259–262, 299–310; R. GYSELEN, Arab-Sasanian Copper Coinage (Wien, 2000).

<sup>5</sup> М. И. MOCHIRI, Etude de numismatique iranienne sous les Sassanides et Arabo-sassanides. T. II (Téhéran, 1977) Fig. 59, 60, 181, 240, 332, 425.



Рис. 1. Хормузд IV 11 г. (589 н. э.), мон. двор АУ (Еран-хварре Шапур, Сузы). Частное собрание.



Рис. 2. Хормузд IV, 13 г. (591 г., посмертная), мон. двор APL (Абаршахр). Mochiri, 1977, Fig. 59.

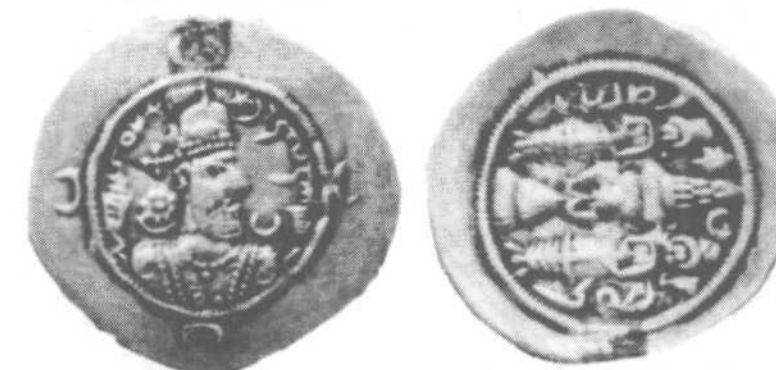


Рис. 3. Варахран VI, 2 г. (591 н. э.), мон. двор APL (Абаршахр). Mochiri, 1977, Fig. 60.



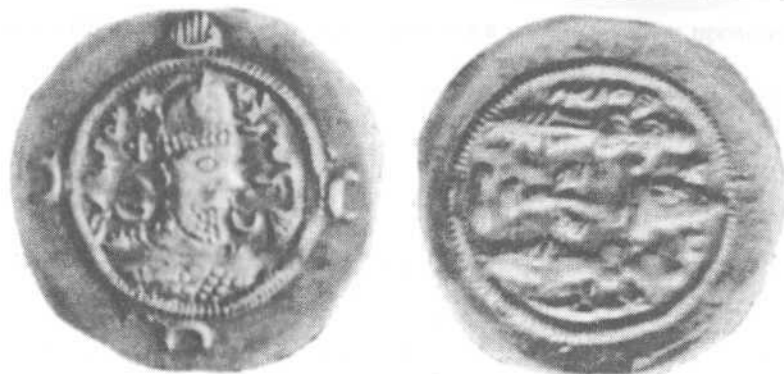


Рис. 4. Варахшан VI, 2 г. (591 н. э.), мон. двор ML (Мерв). Mochiri, 1977, Fig 181.

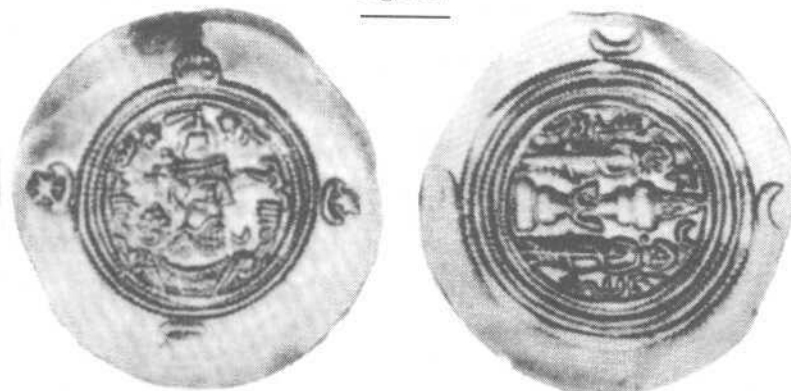


Рис. 5. Хосров II, 1 г. (590 н. э.), мон. двор WYN-P (Нижний Вех Кавад, Вавилония). Mochiri, 1977, Fig. 332.



Рис. 6. Хормузд IV, 13 г. (591 г., посмертная, мон. двор GW (Гурган). Государственный Эрмитаж, инв. 10285.

и византийских монет из Цители Цкаро в Грузии сосуществование разнородной символики наблюдается уже на дюжине драхм Хормузда IV.<sup>6</sup> Занятые определением и классификацией монет, издатели материала не обратили внимания на эти частности.

Но больше всего «сюрпризов» пришлось на коллекцию драхм Хормузда IV (более 460 ед.) в Отделе нумизматики Государственного Эрмитажа. Там крестом отмечены около 30 монет, чеканенных на 18 монетных дворах. В небольшой коллекции драхм Варахшана VI из того же собрания крест присутствует на двух драхмах, битых в Герате и Мерве и датированных 2 годом его правления (591 г.) (Рис. 6–9).<sup>7</sup>

Суммарные данные об эмиссии драхм с «отклонениями» свидетельствуют, что при Хормузде IV она имела место на 24 монетных дворах, при Варахшане VI — на 3-х, при Хосрове II — на одном. Основная нагрузка приходится на царствование Хормузда IV. Все случаи чеканки драхм с крестом в его правление мы свели в таблицу (Таблица 1), учитывая время и место эмиссии. Из таблицы видно, что топография монетных дворов покрывает почти всю территорию Сасанидского государства в конце VI века: центральный Иран — Ардашир-хварре, Бишапур, Дарабгерд, Стахр, Гай, Йезд; юго-западные провинции — Вех Ардашир, Вех Кавад, Еран-хварре Шапур; Керман — Вардашир и Джирuft; историческую Мидию — Ахмадан и Нехавенд; Закавказье и Прикаспий — Варучан, Амоль и MB; восток — Абаршахр, Герат, Гурган, Мервруд, Варджан и Рахват. Согласно той же таблице, чеканка драхм с христианской символикой происходила от случая к случаю, и не получила распространения, представляя временное отступление от канона.

Все драхмы с крестом, чеканенные при Варахшане VI, имеют монограммы монетных дворов Абаршахра, Герата и Мерва и датированы вторым годом правления (591 г.). Единственная драхма Хосрова II с христианским символом происходит из Нижнего Вех Кавада и датируется первым годом правления, т. е. 590/591 г.

Отмеченные случаи нарушения зороастрийского канона во внешнем оформлении серебряных монет ограничиваются хронологическими рамками 581—591 гг., т. е. практически укладываются в царствование Хормузда IV. При всей неожиданности появления креста на сасанидских драхмах, исследователь раннего средневековья должен быть к этому готов. Ведь ранние мусульманские историки IX—X вв. (ад-Динавари, ат-Табари, Балами и др.) характеризуют правление Хормузда IV как время

<sup>6</sup> И. Л. Джалаганиа, Монетные клады Грузии. Клад сасанидских и византийских монет из Цители Цкаро. Ч. 1 (Тбилиси, 1980); Ч. 2 (Тбилиси, 1982).

<sup>7</sup> Я очень благодарен коллегам из Отдела нумизматики Государственного Эрмитажа — В. А. Калинин, И. Г. Добровольскому и Г. Б. Шагуриной за допуск к коллекции и содействие в работе.



большой лояльности центральной власти в отношении «слабых» (малоимущих) и христиан. Согласно ат-Табари, шаханшах в ответ на просьбу хербедев (зороастрийских жрецов) начать преследование христиан заявил, что как трон не может устоять на одних передних ножках, так и государство не может обойтись без опоры на иноверцев; к христианам нужно относиться с большей благожелательностью, и тогда их поведение будет соответствующим.<sup>8</sup>

Христианские (сирийские) источники подчеркивают это впечатление конфессиональной лояльности, но переводят отношения шаханшаха и его христианских подданных в практическую плоскость. В 582 г., с одобрения Хормузда IV, патриархом восточных христиан был избран епископ Арзона, Ишоаб, которому шаханшах отдал предпочтение перед другим претендентом (ректором Селевкидской школы) за регулярные донесения о передвижениях византийских войск вдоль иранской границы. Патриарх пользовался большим уважением при дворе во все время правления Хормузда IV, возглавлял посольство иранского монарха к императору Маврикию. При нем основывались новые монастыри, функционировавшие по уставу Авраама Великого (491—586), несторианство успешно конкурировало с другими течениями. За лояльность к христианам церковь отвечала шаханшаху взаимностью. Примечателен в этой связи подбор эпитетов и достоинств Хормузда IV, в преамбуле к Деяниям несторианского собора 585 г. Из пышного славословия монарху процитирую лишь несколько определений:

«... Наш добрый господин, победоносный царь царей, душевно щедрый, отмеченный печатью любви к Богу и любви к людям, источающий бездну чудесной мудрости, прославил свое правление и превратил землю своей державы в обитель сердечной радости для всех ее жителей... Словно добрый сеятель, в короткое время он избавил землю своего государства от губительности злых дел и наполнил ее изобилием добрых дел. В особенности он проявил великое милосердие и щедрую любовь к нашему народу, христианам, слугам и подданным Его Величества».<sup>9</sup>

Для истории христианства в Иране и топографии расселения христианских общин существенное значение имеет представительство высших духовных лиц, участвовавших в несторианских соборах. Под ре-

<sup>8</sup> *Annales quos scripsit Abu Djafar... at-Tabari cum allis* / Edidit J. DE GOEJE (Lugduni Batavorum, 1881) (Prima series. T. II) 991; Th. NÖLDEKE, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* (Leiden, 1879) 268, Anm. 3; *The History of al-Tabari. Vol V: The Sasanids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen* / Transl. by C. E. BOSWORTH (Albany, 1999) 298.

<sup>9</sup> *Synodicon Orientale ou Recueil de synodes Nestoriens* / Publié, traduite et annoté par J. B. CHABOT // *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*. T. 37 (Paris, 1902) 130–131 (text), 391–392 (trad.).

шениями собора 585 г. стоят подписи патриарха, митрополитов, епископов, священников и диаконов — всего 33 участников. В этом составе численно преобладают епископы из областей Междуречья и Хузистана. Духовных пастырей восточных провинций представляют на соборе их доверенные лица.<sup>10</sup> Но в числе участников не видно епископов из центральных областей Ирана, Закавказья и Прикаспия, что вовсе не означает отсутствия там крупных общин христиан. Неявку митрополитов Нисибина и Рев-Ардашира на собор участники расценили как безответственность и пренебрежение к делам церкви в 30-м решении Деяний.<sup>11</sup> Что касается епископов Парса, то они часто конфликтовали с патриаршим престолом, выражая независимое суждение по поводу решений большинства собрания и претендуя на более высокую (ведущую) роль в церковной организации.

В отличие от церковных постановлений, нумизматический материал меньше подвержен эмоциям отдельных лиц. Появление креста рядом с зороастрийской символикой на монетах государственной чеканки свидетельствовало о возросшей роли христиан Ирана в экономической жизни страны. Серебряные драхмы расширяют географию христианских общин Ирана через фиксацию тех провинций в центре и на окраинах государства, представители которых не участвовали в соборе, либо не разделяли его решений и не подписали их.

<sup>10</sup> *Synodicon Orientale...* 164–165 (text), 423–424 (trad.).

<sup>11</sup> *Ibid.* 163 (text), 422 (trad.).

Таблица 1

ЭМИССИЯ ДРАХМ С ХРИСТИАНСКОЙ СИМВОЛИКОЙ ПРИ ХОРМУЗДЕ IV  
(579—590 гг.)

Годы правления	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
Мон. дворы													
ART												+	
BYŠ												+	
DA												+	
ST											+	+	+
GD				+	+					+		+	
YZ												+	
WH						+				+			
WYH												+	
WYH-P			+							+			
AY										+	+		
WAL										+			
Gyl					+								
KL												+	
AHM							+						
NY											+		
WALWC							+						
AM												+	
MB													+
APL					+								+
H											+		
MLWWNALT											+		
GW													+
WLČAN								+					
LHW						+							

Источники информации
ГЭ, инв. 11675
ГЭ, инв. 35045
ГЭ, инв. 11679
ГЭ, инв. 10278, 11676; Джалагания, 1980, № 242; Джалагания, 1982, № 353
ГЭ, инв. 10200, 8844, 14160, 11693; Джалагания, 1980, № 67; 1982, № 59a
ГЭ, инв. 8789; Джалагания, 1980, № 274, 274a
ГЭ, инв. 11556, 7575
Джалагания, 1980, № 303
ГЭ, инв. 11646; Джалагания, 1982, № 77
Частная колл.; ГЭ, инв. 11634, 10261, 11652; Джалагания, 1980, № 222a
ГЭ, инв. 10259
ГЭ, инв. 10199
Джалагания, 1982, № 438
Джалагания, 1982, № 183
ГЭ, инв. 11658
ГЭ, инв. 10221
Джалагания, 1980, № 295
ГЭ, инв. 14395
Mochiri, 1977, Fig. 59; ГЭ, инв. 11546, 20200
Джалагания, 1980, № 247
Mochiri, 1977, Fig. 240; Paruck, 1924, Pl. XX.438
ГЭ, инв. 10285
ГЭ, инв. 9192, 13993
ГЭ, инв. 11565



Рис. 7. Хормузд IV, 7 г. (585 н. э.), мон. двор WALWC (Варучан, Грузия).  
Государственный Эрмитаж, инв. 10221.



Рис. 8. Варахран VI, 2 г. (591 н. э.), мон. двор HLY (Герат).  
Государственный Эрмитаж, инв. 11702.



Рис. 9. Варахран VI, 2 г. (591 н. э.), мон. двор ML (Мерв).  
Государственный Эрмитаж, инв. 11701.

## SUMMARY

A. Kolesnikov

### CROSSES ON SASANIAN DRACHMS (NUMISMATIC EVIDENCES ON DISSEMINATION OF THE CHRISTIANITY IN THE 6<sup>TH</sup> CENTURY IRAN)

The article deals with the analysis of over forty rare Sasanian drachmae marked by imitation of crosses on the obverse of silver coins struck from AD 581 up to AD 591. The vast majority of drachms were issued under Hormazd IV (579—590) whose rule is characterized in Syriac, Arabic and Persian narrative sources as the most favourable period for the Christian community of Sasanian empire. There are good reasons to suppose that the issue of those strange drachms was undertaken by Iranian Christians after permission of *shāhānshāh*. The monograms of minting centers on the reverse of coins enlarge our knowledge on the real area inhabited by Iranian Christians at the end of the 6<sup>th</sup> century.

## ДВА МАЛЬЧИКА И НИЛОМЕТР ПОХОЖИЙ НА БАШНЮ (Об одной изобразительной сцене на серебряном ковше из Эрмитажа)\*

В 1952 г. французский археолог Ш. Пикар опубликовал статью, посвященную «новым изображениям Александрийского маяка»<sup>1</sup>, к которым он отнес и сцену на «серебряном блюде из Перми» из коллекции Эрмитажа, «в шутильной манере показывающую поспешное возведение светоносной Башни — прославленного памятника Сострата»<sup>2</sup>. Ш. Пикар в качестве иллюстрации этого произведения торевтики, по его словам, «до сих пор еще точно не объясненного»<sup>3</sup>, привел рисунок из «Собрания рельефов» С. Рейнака, в свою очередь позаимствовавшего его из «Отчета Императорской археологической комиссии за 1867 год»<sup>4</sup> и озаглавившего как «блюдо с изображением Эротов, сооружающих башню»<sup>5</sup>. Охарактеризовав сцену как «александрийский портовый пейзаж» и превратив «башню» С. Рейнака в знаменитый маяк, Ш. Пикар даже высказал предположение, что верхний «мальчик-амур» высекает на стене упоминаемую античными авторами надпись-посвящение Сострата Книдского<sup>6</sup>. Познакомившись с данной публикацией, которая вызвала у меня большой интерес (одно из редких изображений Александрийского маяка на памятнике торевтики, найденном в России!), я приступил к

\* Пользуясь случаем, хочу выразить искреннюю признательность всем моим друзьям и коллегам, помогавшим мне при работе над этой статьей, особенно — К. Бонне, Г. М. Бонгард-Левину, А. И. Иванчику, Ю. Кареву, С. Г. Карпюку, И. Андормини и Дж. Оутсу.

<sup>1</sup> Ch. PICARD, Sur quelques représentations nouvelles du Phare d'Alexandrie et sur l'origine alexandrine des paysages portuaires // *BCH* 76. 1 (1952) 61–95.

<sup>2</sup> PICARD, Sur quelques représentations nouvelles... 82 s.

<sup>3</sup> Ibid. 82.

<sup>4</sup> Отчет Императорской археологической комиссии за 1867 год (СПб., 1868) Атлас. Табл. II. 1–3.

<sup>5</sup> PICARD, Sur quelques représentations nouvelles... 83. Fig. 9; S. REINACH, Répertoire de reliefs grecs et romains. III (Paris, 1912) 487: «1. Ermitage. Argent. Du gouvernement de Perm. Plat orné d'Eros construisant une tour»; ср. Отчет... Атлас. Табл. II. 1–3, где рисунок озаглавлен как «серебряный ковш с изображением Нилометра».

<sup>6</sup> PICARD, Sur quelques représentations nouvelles... 82; *Strabo*. XVII. 1. 6; *Plin.* NH. XXXVI. 83; *Luc.* Quomodo hist. sit conscr. 62; ср. *Poseidipp.* XI (Gow-Page).

сбору сведений о пермском сосуде и вскоре понял, что Ш. Пикар допустил в своей статье как минимум три неточности.

Во-первых, «блюдо» имеет ручку, прорисовка которой отсутствует в издании С. Рейнака и, соответственно, у Ш. Пикара, т. е. в действительности это — ковш. Во-вторых, утверждение, что рассматриваемая вещь не была достаточно подробно изучена к моменту написания Ш. Пикаром его статьи не совсем верно — о пермской находке говорилось в ряде более ранних работ (см. ниже), оказавшихся не учтенными французским ученым. Наконец, и это, пожалуй, самое главное, в публикациях и комментариях, посвященных данному памятнику, давно преобладает мнение, что на ковше изображена сцена измерения уровня воды в Ниле, а башнеобразная конструкция представляет собой не что иное как нилометр (в русском языке встречается также форма «Ниломер», но я буду придерживаться первого написания этого термина и его производных: «нилометрия», «нилометрический» и т. д.)<sup>7</sup>. Пытаясь разобраться в том, насколько ошибочно мнение Ш. Пикара, я обратился к архитектурной истории нилометра, уделив при этом основное внимание не столько ее сугубо техническому (профессионально не моему), сколько историко-культурному аспекту. Но прежде чем перейти к данной теме, остановлюсь подробнее на самой вещи и истории ее изучения.

Серебряный ковш (рис. 1)<sup>8</sup> представляет собой чашу диаметром 24,2 см с ручкой длиной 12 см; вес ковша 958,4 гр. Все его изображения, за исключением ваз и розеток, выполнены в технике рельефной чеканки. На ручке изображен стоящий Посейдон с трезубцем в левой руке и рыбой в правой, опирающийся левой ногой на спину дельфина. Широкий борт чаши окаймлен по краю веревочным орнаментом, изнутри — сплошным рельефом, на котором мы видим водные растения (лотосы<sup>9</sup>), представителей речной фауны (рыбы, змеи, крокодилы, птицы),

<sup>7</sup> См. Отчет... 49–52; L. MATZULEWITSCH, Byzantinische Antike. Studien auf Grund der Silbergefäße der Ermitage (Berlin—Leipzig, 1929) 75–80. Taf. 16. Abb. 9–11; P. PRISTER, Nil, nilomètres et l'orientalisation du paysage hellénistique // *Revue des arts asiatiques* 7. 3 (1931) 133. Pl. XLVI; Early Christian Art / Ed. W. F. VOLBACH (London, 1961) № 252. 360: «Putti marking a Nilometer»; D. BONNEAU, Le nilomètre: aspect architectural // *Archeologia* 27 (1976) 8. Fig. 14; Искусство Византии в собраниях СССР. Каталог выставки. I (М., 1977) 96 сл. № 131. Илл. 131: «Ковш с изображением Ниломера»; A. BANK, Byzantine Art in the Collections of Soviet Museums (Leningrad, 1985) Pl. 53, 54. P. 279: «Trulla (casserole) with a representation of a Nilometer»; P. G. MEYBOOM, The Nile Mosaic of Palestrina (Leiden, 1995) 245. Not. 77, 78 и др.

<sup>8</sup> Благодарю сотрудников Отдела Востока Государственного Эрмитажа В. Н. Залескую и М. А. Дандамаеву, предоставивших мне фотографию ковша и давших любезное согласие на ее публикацию.

<sup>9</sup> По мнению Ж. Балти, исследовавшей аналогичный фриз со сценами нильской тематики на мозаике из Серрина (Северная Сирия), в обоих случаях речь

а также схватку какого-то хищника (вероятно мангусты<sup>10</sup>) со змеей. Бока сосуда украшены изнутри резьбой из восьми чередующихся ваз и розеток. Дно чаши — в виде орнаментированного узорчатой каймой медальона диаметром 11,2 см с центральным рельефом, на котором показаны два обнаженных мальчика напротив напоминающей круглую башню двухъярусной конструкции, стоящей на небольшом возвышении (или у самого края воды). Более широкий нижний ярус, обозначенный крупной регулярной каменной кладкой, завершается кольцеобразным выступом, изнутри которого поднимается примерно равный нижнему по высоте более узкий верхний ярус в виде колонны, градуированной снизу вверх начертанными наоборот греческими буквами А, В, Г, Д, Е и заканчивающейся ободком с коническим навершием над ним. Один мальчик, стоящий на спине другого, ставшего на четвереньки, высекает что-то в верхней части колонны с помощью долота или резца в левой руке и молотка в правой. Фоном сцены является водный пейзаж с рыбами, лотосами и двумя птицами, сидящими в гнезде, которым им служит один из лотосов<sup>11</sup>.

Ковш происходит из окрестностей Чердыни, небольшого города на севере Пермской области. Согласно автору первой заметки о памятнике, пермскому краеведу Д. Смышляеву<sup>12</sup>, ковш, найденный на месте древнего городища в 20 км от Чердыни<sup>13</sup>, был куплен им в Перми в 1859 г. и впоследствии уступлен Императорскому Эрмитажу. В настоящее время сосуд хранится в Государственном Эрмитаже (инв. № 62) в качестве одного из экспонатов его богатейшей коллекции византийского серебра, датируемого по преимуществу IV—VIII вв.<sup>14</sup> Ее основу составляют

идет о разновидности розового лотоса (*Nelumbium speciosum*) с крупными колоколообразными листьями в верхней части стебля; см. J. BALTU, La mosaïque de Sarrîn (Osrhoène) (Paris, 1990) 13–15, 61. Not. 282; ср. D. LEVI, Antioch Mosaic Pavements (Princeton, 1947) Vol. I. 595–596; М. МАТЬЕ, К. ЛЯПУНОВА, Художественные ткани коптского Египта (М.—Ленинград, 1951) 35.

<sup>10</sup> См. BALTU, La mosaïque de Sarrîn... 65. Not. 314.

<sup>11</sup> Ср. LEVI, Antioch Mosaic Pavements... 595. Круглый предмет, находящийся у стебля лотоса в самом центре композиции, — возможно выпавшее из гнезда яйцо.

<sup>12</sup> Пермский сборник. Кн. 2 (М., 1860) 41 сл.

<sup>13</sup> М. И. Броссе, давший первое обстоятельное описание находки, утверждает, что вещь происходит из окрестностей другого города Пермской губернии — Кунгура; см. Известия Императорского археологического общества (СПб., 1861) Т. 2. 360 слл.

<sup>14</sup> См. В. ЛИХАЧЕВА, Искусство Византии IV—XV веков (Ленинград, 1986) 30 слл. Аналогичные серебряные ковши хранятся: один, датируемый эпохой Юстиниана I (527—565 гг.), в Лувре; другой, относящийся к эпохе Константа II (641—651 гг.), в Эрмитаже (инв. № 6292); см. MATZULEWITSCH, Byzantinische Antike... 72–75. Abb. 7–8; BANK, Byzantine Art... 284 f. Pl. 85–87.

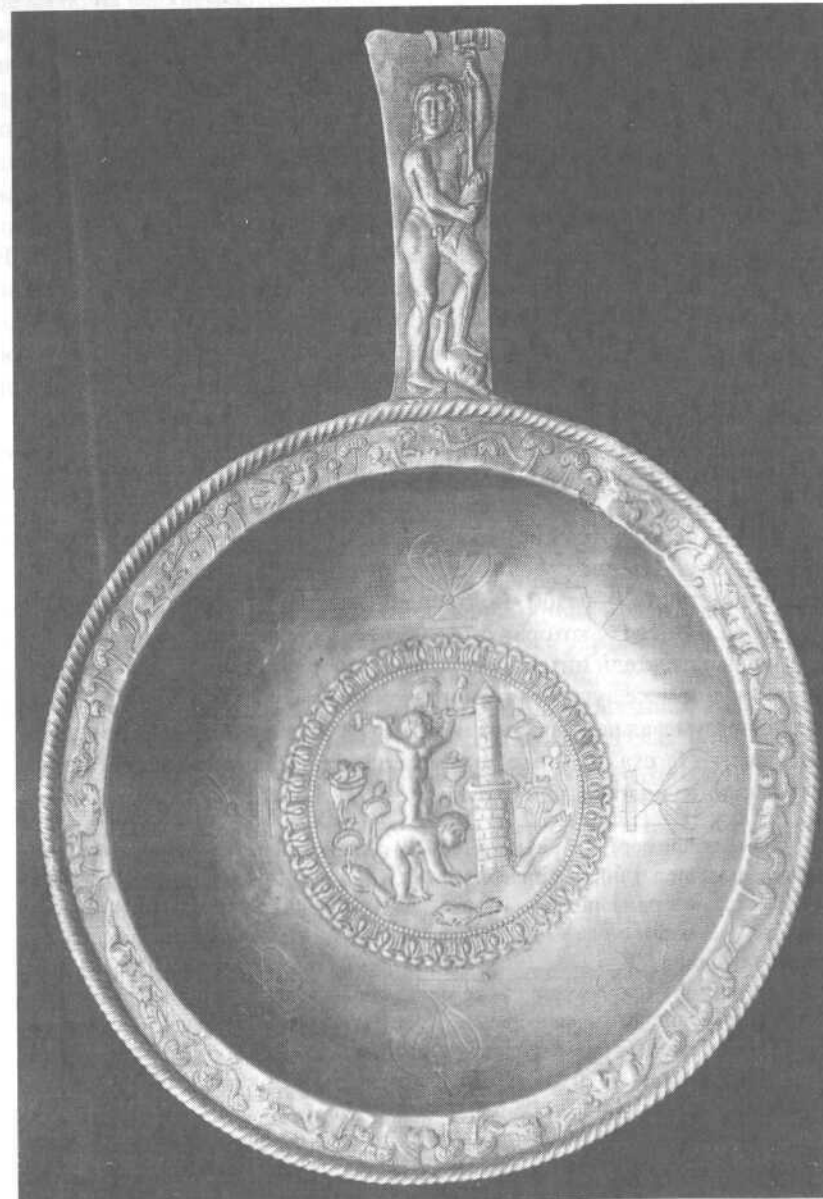


Рис. 1. Серебряный ковш с изображением двух мальчиков и нилометра (Государственный Эрмитаж)

многочисленные изделия торевтики, найденные на территории Пермского края, Прикамья и Урала, куда они попали вероятно в ходе торговых контактов Византии, сасанидского Ирана и мусульманского Востока с европейским Севером по трассам Великого волжского пути в VI—XIII вв.<sup>15</sup>

Ковш был датирован еще в 60-е годы позапрошлого века М. И. Броссе эпохой правления византийского императора Анастасия I (491—518 гг.). Исследователь датировал сосуд по одному из имеющихся на тыльной стороне его ручки четырех штемпелей, на котором различается портрет императора с легендой: (D) N A . / AST(A)SIVS/ (P) . AVG — [D(OMINUS)] N(OSTER) A(N)/AST[A]SIUS/ [P(ER)PETUUS] AUG(US-TUS), а также по характеру центрального изображения, выполненного, по мнению М. И. Броссе, в типичном для VI в. «греко-византийском» стиле<sup>16</sup>. Тогда же Л. Стефани, соглашаясь с М. И. Броссе относительно датировки штемпеля эпохой Анастасия I, выдвинул предположение о том, что сам ковш был изготовлен на одно или даже несколько столетий раньше, и датировал его временем не позднее начала V в.<sup>17</sup> Однако впоследствии Л. А. Мацулевич показал, что штемпели на ранневизантийских серебряных сосудах ставились в качестве контрольной пробы и были синхронны (если не предшествовали) нанесению на них чеканки и, таким образом, подтвердил датировку ковша, предложенную М. И. Броссе<sup>18</sup>, которая с тех пор не подвергается сомнению<sup>19</sup>.

Первые издатели интерпретировали изображенную на сосуде сцену примерно в том же духе, что и много лет спустя Ш. Пикар. Так, Д. Смышляев подразумевал под двухэтажной башней с конической крышей «древний маяк — *farus*», на стене которого один из мальчиков пытается высечь какую-то надпись или рисунок<sup>20</sup>. М. И. Броссе также видел в баш-

<sup>15</sup> См., например, Л. А. Мацулевич, Византийский антик и Прикамье // Материалы и исследования по археологии СССР. I (1940); О. Н. Бадер, В. А. Оберин, На заре истории Прикамья (Пермь, 1958) 165 слл.; В. П. Даркевич, Художественный металл Востока VIII—XIII вв. (М., 1976) 147; Культура Византии. IV — первая половина VII в. (М., 1984) 604; BANK, Byzantine Art... 5, 13, 279 ff. Из данного региона происходит также подавляющая часть находок эрмитажной коллекции сасанидского серебра; см. К. В. Тревер, В. Г. Луконин, Сасанидское серебро. Собрание Государственного Эрмитажа (М., 1987).

<sup>16</sup> См. Известия... 360 слл.; ср. M. ROSENBERG, Der Goldschmiede Merkzeichen (Frankfurt—Berlin, 1928) Bd IV. 630 f. № 9625—9631.

<sup>17</sup> Известия... 360 слл.; Отчет... 49; Л. Стефани датирует сосуд II—III вв.; ср. A. ODOVESCO, Le Trésor de Pétroussa. I—III (Paris, 1889—1900) Vol. I. № 5. 147—149. Not. 1.

<sup>18</sup> MATZULEWITSCH, Byzantinische Antike... 9—17, 23 f., 138.

<sup>19</sup> См. BANK, Byzantine Art... 279 (там же указана соответствующая литература).

<sup>20</sup> Пермский сборник... 41 сл.; ср. Д. Смышляев, Источники и пособия для изучения Пермского края (Пермь, 1876) 19 сл. № 24.

не маяк, на верхнем ярусе которого нагой ребенок с резцом и молотком выбивает греческие буквы, а всю сцену определял как «морскую» и связывал ее с Александрией в Египте<sup>21</sup>. Однако чуть позже Л. Стефани предложил иную трактовку сцены, показывающей, по его мнению, стоящий в воде нилометр с нанесенными на нем по-гречески цифрами и двух мальчиков (согласно античной традиции, аллегорическое изображение «локтей» — *πλῆγες*, в которых измерялся уровень воды в реке<sup>22</sup>), пытающихся «забить гвоздь в столб», чтобы отметить высоту разлива Нила<sup>23</sup>. Сходная трактовка впоследствии предлагалась большинством исследователей и, по правде говоря, сегодня она ни у кого не вызывает сомнений. Тем не менее, при более подробном знакомстве с нилометром как архитектурным памятником возникает ряд вопросов, в том числе и к центральной сцене на пермском ковше.

Основополагающими работами по истории нилометра и нилометрии в греко-римском и византийском Египте являются исследования французского папиролога Д. Бонно<sup>24</sup>. В них, в частности, показано, что на протяжении нескольких тысячелетий конструкция нилометра претерпела существенную эволюцию — от наскальных отметок до отдельного сооружения в виде круглого или прямоугольного колодца с находящейся в нем колонной. Основным архитектурным типом нилометра Д. Бонно относит: крытый ступенчатый коридор-спуск к реке (доптолемеевское время), колодец с нилометрической шкалой на внутренней стене (эллинистическо-римская эпоха), колодец с градуированной колонной в качестве нилометрической шкалы (римско-византийская и арабская эпохи)<sup>25</sup>. Классическим примером позднейшего архитектурного типа яв-

<sup>21</sup> Известия... 360—362.

<sup>22</sup> Plin. NH. XXXVI. 58; Philostr. Imag. I. 5; Luc. Rhet. praec. 6. В современной литературе можно также найти мнение о том, что часто встречаемые в нильских сценах обнаженные путти — аллегория рукавов Нила; см. В. НАМАРЕН, The River Nile and Egypt in the Mosaics of the Middle East // The Madaba Map Centenary (Jerusalem, 1999) 185 ff.

<sup>23</sup> Отчет... 50 слл.; ср. Л. Стефани, Кормление змей при орфических таинствах (СПб., 1874) 6. № I. 2.

<sup>24</sup> D. BONNEAU, La crue du Nil divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av. — 641 ap. J.-C.) d'après les auteurs grecs et latins, et les documents des époques ptolémaïque, romaine et byzantine (Paris, 1964) 101 ss., 337 ss.; EADEM, Le fisc et le Nil (Paris, 1971) 22 ss.; EADEM, Le nilomètre... 1—11; EADEM, Le régime administratif de l'eau du Nil dans l'Égypte grecque, romaine et byzantine (Leiden, 1993) 175 ss. и др.

<sup>25</sup> BONNEAU, Le nilomètre... 1 ss.; ср. PFISTER, Nil, nilomètres... 123; Lexikon der Ägyptologie. Bd IV (Wiesbaden, 1982) Kol. 496 ff.; MEYBOOM, The Nile Mosaic... 52; Strabon, Le Voyage en Egypte. Un regard romain / Ed. J. Yoyotte, P. Charvet (Paris, 1997) 69. Not. 29.



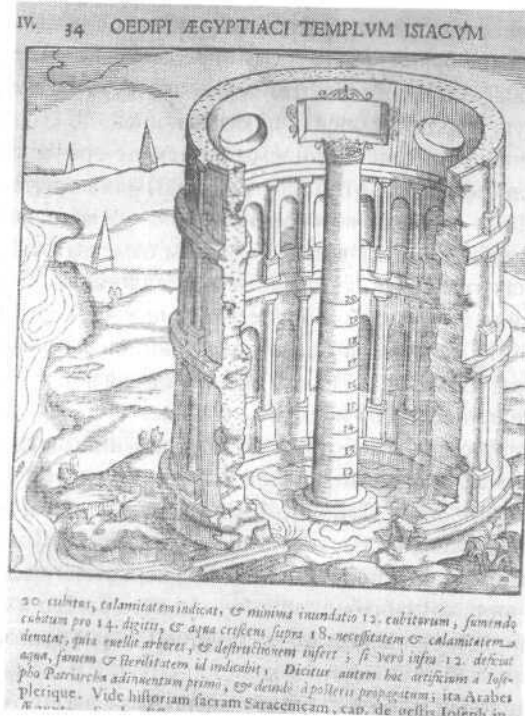


Рис. 2. Каирский нилометр А. Кирхера

ляется нилометр, расположенный в южной части о. Рода (в районе Старого Каира), неоднократно упоминаемый путешественниками средневековья и нового времени<sup>26</sup> и запечатленный, например, египтологом XVII в. А. Кирхером (рис. 2)<sup>27</sup> или — более или менее правдоподобно — ориенталистом XVIII в. К. Фурмоном (рис. 3)<sup>28</sup> и, наконец, авторами

<sup>26</sup> См., например, MAS'UDĪ, *Les prairies d'or*. T. II (Paris, 1965) 295–297 (подробнейшую подборку сведений других арабских авторов о каирском нилометре см. W. POPPER, *The Cairo Nilometer* (Berkeley—Los Angeles, 1951) 16 ff., 41 ff.); Лев Африканский, *Описание Африки и достопримечательностей, которые в ней есть* (Ленинград, 1983) 331 сл.; *Histoire naturelle de l'Égypte* par Prosper Alpin 1581–1584 (Le Caire, 1979) Vol. I. [21] ss.; *Voyages en Égypte des années 1611 et 1612*. George Sandys, William Lithgow (Le Caire, 1973) [36] ss.; *Проскинитарий Арсения Суханова 1649–1653 гг.* // ППС 7. Вып. 3 (21) (1889) 37 сл.; C. L. FOURMONT, *Description historique et géographique des plaines d'Héliopolis et de Memphis* (Paris, 1755) 127 ss.; J. J. MARCEL, *Mémoire sur le meqyâs de l'île de Roudah, et sur les inscriptions que renferme ce monument* // *Description de l'Égypte. État moderne*. T. XV (Paris, 1826) 30–135, 387–582 и др.

<sup>27</sup> Athanasii Kircheri *Oedipus Aegyptiacus*. I (Romae, 1652) 34.

<sup>28</sup> FOURMONT, *Description historique et géographique...* 130. Pl. 2; cp. 142. Pl. 3.

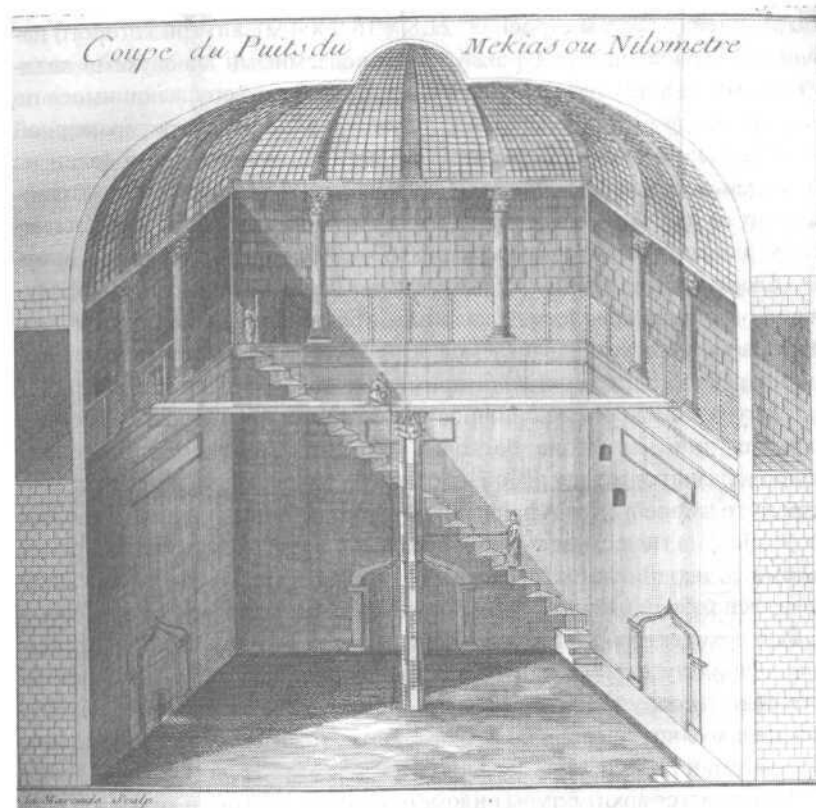


Рис. 3. Каирский нилометр К. Фурмона

знаменитого «Описания Египта», составленного по материалам экспедиции Наполеона<sup>29</sup>. Именно на данных «Описания Египта» основана современная реконструкция каирского нилометра, предпринятая У. Поппером<sup>30</sup>.

Каирский нилометр, построенный в начале VIII в. н. э., вероятно, на месте более раннего нилометра, существовавшего здесь с древнейших времен<sup>31</sup>, представляет собой строение прямоугольной формы с куполь-

<sup>29</sup> MARCEL, *Mémoire sur le meqyâs...* 451–459; *Description de l'Égypte. État moderne*. T. I. Planches (Paris, 1809) Pl. 14, 23.

<sup>30</sup> POPPER, *The Cairo Nilometer...* 32.

<sup>31</sup> См. L. BORCHARDT, *Nilmesser und Nilstandsmarken* (Berlin, 1906) 41 f.; PFISTER, *Nil, nilomètres...* 123; POPPER, *The Cairo Nilometer...* 2; E. DRIOTON, *Les origines pharaoniques du Nilomètre de Rodah* // *BIE* (1953) 34; о дискуссии на эту тему среди египтологов см. A. BURTON, *Diodorus Siculus Book I: A Commentary* (Leiden, 1972) 136 f.

ной крышей (размеры строения: 21,8 x 16,9 x 4 м), внутри которого находится сообщающийся с рекой тремя подземными акведуками квадратный колодец глубиной 11,3 м и шириной 5,8 м со спускающимися по его периметру вниз ступенями и установленной в центре мраморной октогональной колонной высотой 8,65 м (ствол колонны поделен на 16 локтей, а каждый локоть — на пальцы<sup>32</sup>) и толщиной 0,48 м. Колонна стоит на пьедестале высотой 0,8 м, имеет базу высотой 0,4 м и венчается коринфской капителью высотой 0,63 м, на которой установлен опорный блок высотой 0,58 м под поперечную балку толщиной 0,27 м, служащую верхним креплением колонны. Максимальная высота колонны от нулевой точки, устанавливаемой по уровню горизонта подземных вод, до поперечной балки составляет примерно 10,3 м, или 19 локтей.

К сожалению, нельзя с точностью сказать, как выглядел нилометр до экспедиции Наполеона, поскольку его более ранние описания лаконичны и разнятся между собой — от «небольшого отдельно стоящего и закрытого здания» (Лев Африканский) до «замка на острове» (Дж. Сэндис)<sup>33</sup>. Тем не менее, мы можем определенно утверждать, что каирский нилометр, неоднократно перестраивавшийся в арабскую эпоху<sup>34</sup>, входил в расположенный на острове дворцово-храмовый комплекс<sup>35</sup> и внешне не был архитектурно оформлен. Отметим также одну важную деталь: из описаний путешественников, реконструкции У. Поппера и современного облика сооружения следует, что нилометрическая колонна находилась целиком внутри если не всего колодца, то возвышавшейся над ним наземной постройки.

Что касается архитектуры нилометра греко-римского и византийского времени, то здесь мы располагаем еще меньшей информацией, основанной на нескольких лаконичных сообщениях античных авторов и многочисленных изображениях на монетах, геммах, мозаиках, ткани и металле (в двух последних случаях речь идет о единичных вещах: хранящихся в Лувре двух медальонах из коптской ткани<sup>36</sup> и ковше из Эрмитажа). Отсутствие археологических данных о нилометре того време-

<sup>32</sup> Один нилометрический, или «царский», локоть, измерявшийся в ладонях (6–7 ладоней) и пальцах (24–28 пальцев), равнялся примерно 0,525 м; см. BONNEAU, *Le fisc...* 22–24; EADEM, *Le nilomètre...* 3. Not. 12.

<sup>33</sup> Лев Африканский, Описание Африки... 331; Voyages en Egypte des années 1611... [39].

<sup>34</sup> MARCEL, *Mémoire sur le mequâs...* 393 ss.

<sup>35</sup> Лев Африканский, Описание Африки... 331; MARCEL, *Mémoire sur le mequâs...* 459–467.

<sup>36</sup> См. PFISTER, *Nil, nilomètres...* 127. Pl. XLI a; МАТЬЕ, Ляпунова, *Художественные ткани...* 43–45. Рис. 7; BONNEAU, *La crue du Nil...* Pl. 10 b. 442 s., 524; EADEM, *Le nilomètre...* 9. Fig. 15 ab; Antinoe cent'anni dopo. Catalogo della mostra. Firenze, Palazzo Medici Riccardi, 10 luglio — 1 novembre 1998 (Firenze, 1998) 90. № 81.

ни (прежде всего сведений о такой его важнейшей части, как градуированная колонна)<sup>37</sup> делает его реконструкцию, вынужденную опираться в основном на изобразительные источники, весьма условной. Особое значение при этом приобретает историко-культурный контекст, позволяющий выявить причины складывания того или иного изобразительного канона. Но прежде чем перейти к вопросу об особенностях изображения нилометра, скажу несколько слов о практике нилометрии в древнем Египте.

Эта практика, обусловленная необходимостью следить за ежегодно повторявшимся циклом реки (подъем — разлив — спад), по-видимому, восходила ко времени возникновения в Нильской долине ирригационного земледелия и не менялась на протяжении тысячелетий. Сведения о ней, наряду с описаниями нилометра, дошли от нескольких античных авторов. О нилометрии — на примере мемфисского «нилоскопа» (*νιλοσκοπεῖον*) — говорится у Диодора (I. 36. 7–12), вероятно позаимствовавшего эту информацию у Агатархида (Fr. 19. 176–184. Jacoby). О показании нилометра у Мемфиса вскользь упоминает Страбон (XVII. 1. 3), более подробно повествует он о нилометре на Элефантине (здесь впервые в античной традиции географ вводит термин *νιλομέτριον*<sup>38</sup>), представлявшем собой «колодец из хорошо сложенного камня» (*συννόμῳ λίθῳ... φρέατῳ*), и о замерах его настенной шкалы (XVII. 1. 48)<sup>39</sup>. Плиний Старший (NH. V. 58) пишет, что подъем Нила определяется с помощью колодцев с метками (*per puteos mensurae notis*). Наконец, краткое описание колодца-нилометра (*τὴν τε φρεατίαν τὸ νιλομέτριον*) из Сиены и его замеров можно найти у Гелиодора (Aeth. IX. 22. 3) Из множества нилометров Египта<sup>40</sup> мемфисский и элефантинский, судя по сообщениям античных авторов, а также тех письменных источников (хроник фараоновской эпохи, папирусов, надписей и литературной традиции), в которых упоми-

<sup>37</sup> BONNEAU, *Le nilomètre...* 8, 10: автору известен один такой археологический памятник, датируемый византийской эпохой; это — колодец с колонной высотой 5, 275 м и с нанесенными на ней коптскими цифрами, обнаруженный близ Александрии и находящийся ныне в Каирском музее (ср. BONNEAU, *Le fisc...* 39). К сожалению, более подробными сведениями об этом памятнике я не располагаю.

<sup>38</sup> Ср. Suda, S. v. Νεῖλος. Νιλομέτριον τὸ τοῦ Νεῖλου μέτρον.

<sup>39</sup> План и реконструкцию элефантинского нилометра см. Description de l'Égypte. Antiquités. T. I. Atlas (Paris, 1820) Pl. 33. 1–3.

<sup>40</sup> Д. Бонно упоминает о 31 нилометре в Египте с древнейших времен до арабской эпохи (BONNEAU, *Le fisc...* 26; ср. Mas'udi, *Les prairies d'or...* 297 s.), однако, если учесть тот факт, что наряду с «большими» нилометрами существовали, согласно данным папирусов римского и византийского времени, «малые», локальные (Chr. Wilcken. 474. V. 5. 1; ср. P. Oxy. XVI. 1830; PSI. VIII. 955. 19; SB. XVI. 12692.4), в действительности их было гораздо больше.

нается о высоте разлива Нила в тот или иной год<sup>41</sup>, играли стратегическую роль — их показания считались официальными, по ним прогнозировали уровень и темпы разлива реки для Верхнего и Нижнего Египта<sup>42</sup> и, соответственно, корректировали сроки и способы проведения ирригационных и сельскохозяйственных работ, заранее подсчитывали урожай и устанавливали налоги<sup>43</sup>. Базовые нилометрические показатели, служившие ориентиром для всего Египта, были следующие: в районе Сиены и Элефантины оптимальная высота разлива составляла 21–24 локтя, в районе Мемфиса и о. Рода — 14–16 локтей, в Дельте — 6–7 локтей<sup>44</sup>. Отклонение от нормы в меньшую сторону свидетельствовало о недостаточном разливе, приводившем к засухе и неурожаю, тогда как их превышение указывало на сильный паводок, который грозил не менее печальными последствиями для экономики страны<sup>45</sup>. Впрочем, со временем, по мере освоения человеком Нильской долины, особенно ее периферийных зон, а также в результате естественных изменений рельефа

<sup>41</sup> Подборку этих сведений см. BONNEAU, *Le fisc...* 217 ss. (греко-римская эпоха); A. B. LLOYD, *Herodotus Book II: Commentary* 1–98 (Leiden, 1976) 71 (фараоновская и греко-римская эпохи). К ним добавлю сообщение Геродота (II. 13) и поэтическую реплику Лукана (VIII. 477 sq.), намекающие на государственную важность показателей нилометра в районе Мемфиса.

<sup>42</sup> Некоторые исследователи под мемфисским нилометром подразумевают вышеупомянутый колодец на о. Рода, расположенный ниже по течению у самого начала Дельты — в районе Гелиополя и Вавилона; см. A. HERMANN, *Die Ankunft des Nils // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 85.1 (1960) 39; LLOYD, *Herodotus Book II...* 71; Strabon, *Le Voyage en Egypte...* 181. Not. 460; ср., однако, другую точку зрения, согласно которой в Мемфисе с древнейших времен имелся свой нилометр: POPPER, *The Cairo Nilometer...* 5–6; D. J. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies* (Princeton, 1988) 12.

<sup>43</sup> Ср. BONNEAU, *La crue du Nil...* 113.

<sup>44</sup> BONNEAU, *La crue du Nil...* 23, 235; LLOYD, *Herodotus Book II...* 71; ср. *Plut. De Isid. et Osir.* 43; *Ael. Arist. Aegypt.* 336.17–24; 361. 20–30 (Jebb).

<sup>45</sup> Так, Плиний Старший (NH. V. 58), ссылаясь, по всей видимости, на показания мемфисского нилометра, утверждает, что в Египте «нормальный разлив — 16 локтей. Меньшие воды не все покрывают, более высокие — задерживаются и дольше сходят. Последнее заставляет пропускать время посева из-за слишком влажной почвы, первое не дает [сеять] из-за засухи. Провинция тотчас откликается на обе крайности. При подъеме в 12 локтей ощущается голод, в 13 — он продолжает грозить, 14 локтей приносят надежду, 15 — уверенность, а 16 — веселье». Известный Плинию максимальный разлив в 18 локтей случился при императоре Клавдии, а наименьший — в 5 локтей — во время войны Цезаря с Помпеем Великим. Аналогичную информацию приводит арабский автор X в. Масуди (Mas'udi, *Les prairies d'or...* 295 s.), пишущий о максимально допустимом (в районе Каира?) разливе в 18 локтей и о минимальном — в 13–14 локтей, влекущем за собой мольбы и просьбы о более высокой воде.

и гидрологии местности, эти показатели могли меняться в ту или другую сторону, что, в частности, было подмечено Геродотом (II. 13)<sup>46</sup> и Страбоном (XVII. 1. 3).

В фараоновскую эпоху измерение высоты разливов Нила, чей культ широко отмечался, считалось священным делом и находилось в ведении жрецов, следивших за показаниями нилометров, как правило, расположенных на территории храмов<sup>47</sup>. Эта традиция, вероятно, сохранялась и в последующие эпохи — по крайней мере, до поздней античности. Согласно Страбону (XVII. 1. 48), элевтинский нилометр находился где-то по соседству с храмом бога-измерителя Хнума, символизовавшим центр на древнеегипетской карте мира<sup>48</sup>. Существует предположение, что мемфисский нилометр тоже относился к храмовому комплексу<sup>49</sup>. Не исключено, что нилометр на о. Рода был связан со священным «Домом разлива» (Pr-H'ru), откуда, как считалось в древности, начинался разлив Дельты и где это событие праздновали и после арабского завоевания<sup>50</sup>. Свой нилометр, возможно, имелся и при александрийском Серапеуме — об этом свидетельствуют косвенные данные христианских авторов (Афтония, Руфина, Сократа Схоластика, Созомена) и археологических раскопок<sup>51</sup>. Сакральный характер нилометра и его принадлежность к закрытому для посторонних храмовому комплексу, возможно, послужили причиной отсутствия каких-либо упоминаний об этом сооружении у «богобоязненного» Геродота, несмотря на то, что он первым из греческих авторов затронул тему жреческого контроля за уровнем разливов Нила (II. 13), или чересчур лаконичной информации о нилометре в более поздней традиции. В то же время, как полагает Д. Бонно, опирающаяся на данные изображений нилометра, начиная с первых веков нашей эры наблюдается процесс «архитектурно-пространственной секуляризации» этого сооружения, в византийскую эпоху перестав-

<sup>46</sup> Ср., однако, LLOYD, *Herodotus Book II...* 70–73: комментатор полагает, что в указанном отрывке Геродот, придерживаясь идеи о постепенном поднятии суши в Египте, мог неверно истолковать полученные от жрецов сведения о высоте разливов Нила.

<sup>47</sup> См. BONNEAU, *La crue du Nil...* 358, 387 ss.

<sup>48</sup> См. Strabon, *Le Voyage en Egypte...* 180 s. Not. 458–460.

<sup>49</sup> THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies...* 196. Not. 33.

<sup>50</sup> BONNEAU, *La crue du Nil...* 395; Mas'udi, *Les prairies d'or...* 296; Лев Африканский, *Описание Африки...* 331 сл.

<sup>51</sup> См. MARCEL, *Mémoire sur le meqyas...* 78–79; A. ROWE, *Discovery of the Famous Temple and Enclosure of Serapis at Alexandria // Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* (Le Caire, 1946) Pl. XII; A. HERMANN, *Der Nil und die Christen // JAC* 2 (1959) 34–35; A. ADRIANI, *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano* (Serie C) Vol. I–II (Palermo, 1966) 92–93, 98. № 54–55; MEYBOOM, *The Nile Mosaic...* 293. Not. 61.

шего быть связанным с египетским храмом, но не утратившего при этом — наряду с культом Нила — своего религиозно-магического значения, правда, по-христиански переосмысленного<sup>52</sup>.

Возможно, первым шагом на этом пути стало появление в римском Египте нилометра с колонной. К сожалению, нельзя с точностью сказать, когда это случилось и как в действительности выглядела первая нилометрическая колонна. На римских монетах конца I — первой половины III в., часто изображающих Нил в облике божества (Нил и гиппопотамы, Нил и Эвтения, Нил и 16 детей-локтей, Нил и нилометр и т. д.)<sup>53</sup>, нилометр обычно предстает в виде напоминающей гробницу-мастабу полуовальной стелы, стоящей на ступенчатой или прямоугольной платформе, по-видимому, заменяющей изображение колодца<sup>54</sup>. Другой встречающийся в изображениях II—III вв. тип нилометра — обелиск на ступенчатой платформе или без нее — можно найти на геммах-печатах<sup>55</sup>, монетах<sup>56</sup> и мозаике из Лептис Магны (Триполитания, Ливия) со сценой праздничной процессии в честь Нила<sup>57</sup>. Попутно замечу, что на знаменитой «Нильской мозаике» из Палестрины (Италия) нилометр показан в виде круглого колодца без колонны — дополнительный аргу-

<sup>52</sup> BONNEAU, Le nilomètre... 10 s.; ср. SB. XVI. 12692 — в этом папирусе середины IV в. упоминается ἀρχιεπίσκοπος храма Ануписа и нилометра в Арсиноитском номе; Р. Оху. XLIII. 3148 — папирус, датируемый первой половиной V в., сообщает о «празднике Нила». Любопытная информация содержится в относящемся к VI в. оксиринском папирусе (Р. Оху. XVI. 1830. 1–6): автор письма, адресованного «секретарю славного дома» в Таконе, пишет, что «благодословенная и плодородная река Египта поднялась благодаря силе Христа» (τὸν εὐλογημένον ῥέοντα τῆς Αἰγύπτου ποταμὸν προβεβηκέναι τῇ δυνάμει τοῦ Χριστοῦ); аналогичный текст см. P. Rain. Cent. 125. Отмечу также литературный папирус, опубликованный М. Манфредом в сборнике в честь Э. Тэрнера, — происходящий из Антинополя и датируемый VI в. гимн, прославляющий плодородие Нила; см. M. MANFREDI, Inno cristiano al Nilo // Papyri Greek and Egyptian Edited by Various Hands in Honor of E. G. Turner / Ed. P. J. PARSONS, J. R. REA (London, 1981) 49–62. О христианизации культа Нила в римско-византийскую эпоху см. HERMANN, Der Nil... 30 ff., 46 f.; BONNEAU, La crue du Nil... 421 ss.

<sup>53</sup> Подробный каталог этих монет см. BONNEAU, Le fisc... 221–258.

<sup>54</sup> См. BONNEAU, La crue du Nil... 346–347. Pl. 7.1 (эпоха Антонина Пия); EADEM, Le nilomètre... 5. Fig. 5–7.

<sup>55</sup> BONNEAU, Le nilomètre... 5. Fig. 10–12.

<sup>56</sup> A. K. BOWMAN, Egypt after the Pharaohs (London, 1986) 12. Fig. 2 (эпоха Александра Севера).

<sup>57</sup> Мозаика датируется концом правления Траяна — началом правления Адриана; см. G. GUIDI, La Villa del Nilo // Africa Italiana 5. 1–2 (1933) 5–11. Fig. 3; M. I. ROSTOVITSEFF, Καρποί // Mélanges d'études anciennes offerts à Georges Radet (Paris, 1940) 508–510; IDEM, The Social and Economic History of the Hellenistic World (Oxford, 1941) 352. Pl. XL. 2.

мент в пользу ранней (I в. до н. э.) датировки самой мозаики<sup>58</sup>. Таким образом, первые изображения нилометра с колонной, датируемые в основном II—III вв., были весьма условными и скорее подражали более известным в искусстве того времени классическим образцам древнеегипетской архитектуры (гробница-мастаба, пирамида, обелиск)<sup>59</sup>.

Более детально нилометр с колонной показан в памятниках искусства ранневизантийского времени (V—VII вв.): в мозаиках, а также на уже упоминавшихся тканых медальонах из Лувра и рассматриваемом здесь ковше из Эрмитажа. Самые ранние из этих памятников — относящиеся к V в. две мозаики из церкви Преумножения хлебов (Табга, Палестина) — от римских монет, гемм и мозаик с изображением нилометра отделены как минимум двумя столетиями полного отсутствия каких-либо данных об этом сооружении — ничем не объяснимый «темный период», не позволяющий проследить картину архитектурной эволюции нилометра в позднеантичную эпоху. На одной из мозаик базилики в Табге<sup>60</sup> (на берегу Галилейского моря, где Иисус накормил множество людей несколькими хлебами и рыбами), изображающей водный пейзаж, стилизованный под популярную в античном и раннехристианском искусстве тему нильского пейзажа<sup>61</sup>, среди водных растений, лотосов и водоплавающих птиц показана частично сохранившаяся колонна нилометра с метками от 6 до 10 локтей. Коническая форма колонны, составленной из крупных округлых каменных блоков, конусообразное навершие, отделенное от столба плоским бордюром, напоминающим козырек крыши, делают конструкцию весьма похожей на круглую башню. На другой мозаике<sup>62</sup>, также воссоздающей типичный нильский пейзаж, в верхнем левом углу изображена стоящая на ступенчатой платформе

<sup>58</sup> См. MEYBOOM, The Nile Mosaic... 27 f. Sections 8, 21. Fig. 15. 244 f. Not. 77–78.

<sup>59</sup> О египетских мотивах и «египтоманнии» в искусстве и культурной жизни античной Италии см. G. MASPERO, Les peintures des tombeaux égyptiens et la mosaïque de Palestre // Mélanges publiés par la section historique et philologique de l'École des Hautes Études (Paris, 1878) 45–50; E. IVERSEN, Obelisks in Exile. I: The Obelisks of Rome (Copenhagen, 1968); S. DONADONI, S. CURTO, A. M. DONADONI ROVERI, Egypt from Myth to Egyptology (Milano—Torino, 1990) 27–39; MEYBOOM, The Nile Mosaic... 155 ff.

<sup>60</sup> A. SCHNEIDER, Die Brotvermehrungskirche von el Tabgha am Genesarethsee und ihre Mosaiken // Collectanea Hierosolymitana. IV (Paderborn, 1934) Taf. B; BONNEAU, Le nilomètre... 8. Fig. 13.

<sup>61</sup> См., например, J. BALT, Thèmes nilotiques dans la mosaïque tardive du Proche-Orient // Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani. III (Roma, 1984) 827–834; HAMARNEH, The River Nile..., а также литературу, указанную ниже.

<sup>62</sup> SCHNEIDER, Die Brotvermehrungskirche... Taf. A.



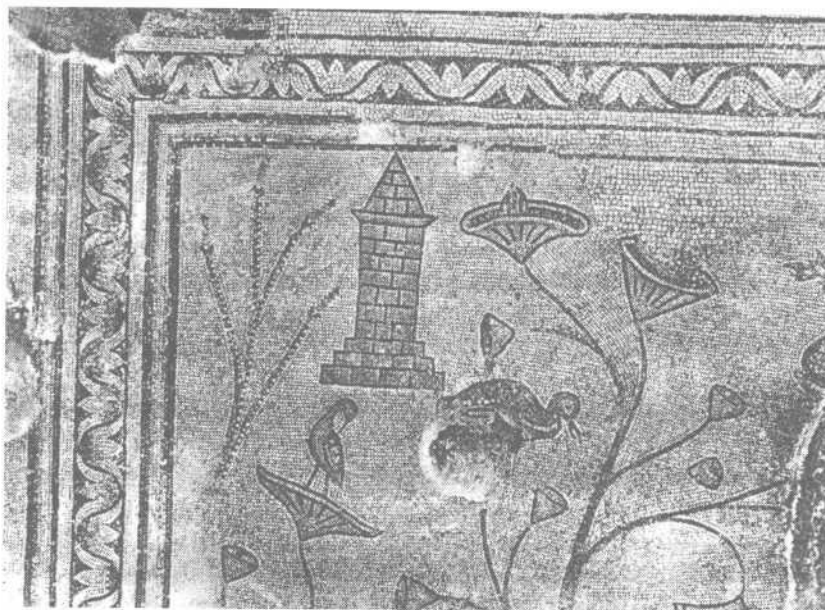


Рис. 4. Нилометр.

Фрагмент мозаики из церкви Преумножения хлебов в Табге

колонна нилометра, которая тоже напоминает башню благодаря отчетливо показанной крупной каменной кладке и коническому верху с нижним выступом в виде навеса крыши (рис. 4)<sup>63</sup>.

Более схематично нилометрическая колонна показана на ранневизантийской мозаике (V в.) из дома Кириоса Леонтиса в Бет-Шеане (Палестина) (рис. 5)<sup>64</sup>: на фоне нильско-александрійского пейзажа (крытый портик с выступающей над ним квадратной башней и надписью ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΑ, крокодил, бык и цапля, растения, напоминающие лотос, тростник и мак, речная или морская гавань с груженым кораблем, в центре композиции — возлежащий на гиппопотамах бог Нил) в левом верхнем углу мозаики изображена градуированная круглая колонна (маркирована цифрами от 10 до 16), поднимающаяся из прямоугольного колодца, похожего на базу колонны или постамент. Символический нильско-александрійский пейзаж и трактовка нилометра в виде колонны или башни, сама по себе достаточно условная, поскольку, если верить вышеупомянутым описаниям и реконструкциям, измерительная колонна

<sup>63</sup> SCHNEIDER, Die Brotvermehrungskirche... Taf. 2.

<sup>64</sup> N. ZORI, The House of Kyrios Leontis at Beth Shean // *Israel Exploration Journal* 16. 2 (1966) 128. Fig. 4, Pl. 12; 131 f.



Рис. 5. Александрийско-нильский пейзаж.

Нижняя часть мозаики из дома Кириоса Леонтиса в Бет-Шеане

находилась внутри колодца и не могла быть видна снаружи<sup>65</sup>, сближают изображения нилометра на этих мозаиках<sup>66</sup> с изображением нилометра на эрмитажном сосуде. К рассмотрению его центральной сцены мы теперь и перейдем.

<sup>65</sup> Ср. MEYBOOM, The Nile Mosaic... 244–245. Not. 77.

<sup>66</sup> В литературе также сообщается о несохранившейся (?) ранневизантийской мозаике из Умм эль-Манаби (Иордания), на которой на фоне нильского пейзажа, охотничьей сцены и здания, символизирующего Египет, изображен нилометр с колонной, градуированной метками от 10 до 18 локтей и украшенной на верхушке цветком лотоса; см. M. PICCIRILLO, Chiese e mosaici della Giordania Settentrionale (Jerusalem, 1981) 21–23.

Как уже говорилось, обычно ее интерпретируют как шутливое изображение измерения высоты разлива Нила — один мальчик взобрался на спину другого, чтобы дотянуться до верхушки колонны и отметить на ней чересчур высокий уровень разлива. Известны еще четыре памятника ранневизантийского времени с аналогичной сценой: мозаики из Серрина (Северная Сирия)<sup>67</sup> и Циппори, или Сепфориса (Галилея, Израиль)<sup>68</sup>, и два коптских тканых медальона из Египта<sup>69</sup>. Рассмотрим вкратце каждый из этих памятников.

На посвященном нильской тематике фризе мозаики из Серрина, датируемой VI в., изображена наряду с речными животными и водными растениями процессия в честь разлива Нила: два гиппопотама тащат повозку, в которой находится бог Нил, один «мальчик с локоток» сидит на гиппопотаме, двое других несут гирлянды, четвертый путти возглавляет процессию, восседая на крокодиле. Процессия движется в сторону нилометра, на котором пятый малыш с помощью долота в левой руке и молотка в правой высекает метку (?) напротив цифры 18 (рис. 6)<sup>70</sup>. Нилометр представляет собой стоящую на плоской платформе невысокую (высотой с мальчика) двухступенчатую прямоугольную конструкцию. Верхняя ступень по-видимому показывает нилометрическую колонну с нанесенными на ней крупными цифрами IZ и IH (17 и 18 локтей). Схематичность и приземленность нилометра и отсутствие у него навершия по всей видимости обусловлены узостью фриза. Рядом с нилометром находится двухэтажное строение (склад или амбар?), куда входит человек с мешком за плечами; по мнению Ж. Балти, здание символизирует Александрию<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> BALTY, La mosaïque de Sarrîn... 13–15, 60–68. Pl. XXXIII. 1.

<sup>68</sup> E. NETZER, Z. WEISS, New Mosaic Art from Sephphoris // *Biblical Archaeology Review* 18.6 (1992) 36–43; IDEM, New Evidence for Late Roman and Byzantine Sephphoris // *The Roman and Byzantine Near East: Some Recent Archaeological Research / Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series*. 14 (Ann Arbor, 1995) 162–176 (описание мозаики из «Дома нильского праздника» — P. 167–170; общий вид мозаики — P. 168. Fig. 5; цветная фотография нилометра — P. 274. Fig. 6).

<sup>69</sup> Спорны датировки этих медальонов: от IV до VII в.; см. BONNEAU, La crue du Nil... 524 (IV в.); EADEM, Le nilomètre... 9–10 (VII в.); А. Я. КАКОВКИН, Античное наследие в искусстве коптского Египта // *ВДИ* (1997) № 1. 130. Прим. 62 (V в.); Н. MAGUIRE, The Nile and the Rives of Paradise // *The Madaba Map Centenary* (Jerusalem, 1999) 180 ff. (VI–VII вв.).

<sup>70</sup> BALTY, La mosaïque de Sarrîn... Pl. XXXIV. 2.

<sup>71</sup> BALTY, La mosaïque de Sarrîn... 67; Pl. XXXIII. 2. Этому предположению, правда, противоречит показываемый нилометром необычайно высокий для Дельты разлив (18 локтей), однако Ж. Балти считает, что в данном случае речь идет об оптимальной цифре для всего Египта, символом которого — в представлении автора мозаики — являлась Александрия — Ibid. 67. Not. 329.

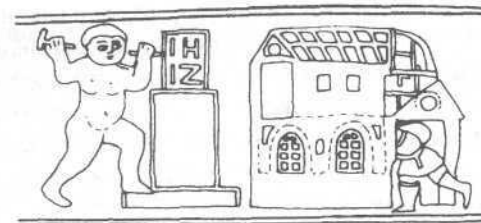


Рис. 6. Мальчик и нилометр.  
Прорисовка одной из сцен фриза мозаики из Серрина

На коптских медальонах из Лувра (инв. № AF 5448; рис. 7)<sup>72</sup> запечатлена сцена празднования высокого — в 18 локтей (очень хороший показатель для Антинополья, откуда происходят вещи) — разлива Нила, обещающего обильный урожай. На фоне традиционного нильского пейзажа изображены: вверху — бог Нил с систром и рогом изобилия в руках и его супруга, богиня изобилия и процветания Эвтения с покрывалом, полным яств и плодов, внизу — два обнаженных мальчика, один из которых сидит в лодке и держит в руках утку, другой, как на мозаике из Серрина, — с молотком в правой и долотом в левой руке — выбивает метку (?) на нилометре, состоящем из колодца с аркой и ведущими к ней пятью ступенями внизу и возвышающейся над ним невысокой ко-



Рис. 7. Тканый медальон из Антинополья  
с изображением праздника разлива Нила

<sup>72</sup> BONNEAU, La crue du Nil... Pl. 10 b. Здесь дано изображение одного из двух совершенно идентичных медальонов.



лонны с цифрами IZ и IH (17 и 18 локтей). Маленькая, но массивная колонна напоминает обелиск или пирамидион, запечатленные на римских монетах. По мнению П. Пфистера, на изображение нилометра на коптской ткани могло повлиять изображение небольшого святилища на египетских глиняных светильниках эллинистическо-римского времени<sup>73</sup>.

Наиболее близкую параллель центральной сцене на ковше из Эрмитажа мы найдем на мозаике из Сепфориса — столицы Галилеи в римско-византийскую эпоху. Здесь в 1991 г. при раскопках одной из византийских построек (скорее всего общественного или культового здания, связанного с какими-то водными праздниками<sup>74</sup>) была открыта так называемая «мозаика нильского праздника», датируемая концом V — началом VI в. Она содержит, пожалуй, самое полное и подробное после палестринской мозаики изображение празднования разлива Нила и нильско-александрійского пейзажа вообще. Особый интерес представляют четыре архитектурных объекта: нилометр в центре верхней части напольного панно, башни Александрии и примыкающий к ним знаменитый маяк, а также «колонна Помпея» в нижней части мозаики<sup>75</sup>. Присутствие этих монументов на одной мозаике — факт уникальный и требующий отдельного разговора, здесь же я ограничусь описанием изображения нилометра и связанной с ним сцены. Круглая, слегка сужающаяся кверху и заканчивающаяся коническим навершием колонна, состоящая из пяти блоков, опирается на прямоугольный пьедестал, покоящийся на возвышающейся прямо из воды кубической конструкции (колодец) с аркой (вероятно акведук, соединяющий колодец с рекой), сквозь которую течет Нил и плывут рыбы. Рядом с колонной — два персонажа: один стоит на спине другого<sup>76</sup> и высекает с помощью молотка в правой руке и резца в левой цифру IZ (17 локтей), указывающую на хороший для Египта разлив Нила (на колонне также видны цифры IE и IS — 15 и 16 локтей) (рис. 8)<sup>77</sup>. Цифра IZ фигурирует еще рядом с маяком и колонной, как бы указывая не только на высокий разлив, но и на приличную высоту александрийских монументов. Не исключено, что в представлении автора мозаики эта цифра, подобно встречаемой в римской иконографии бога Нила цифре 16 (Нил и его 16 детей, цифра 16 на мо-

<sup>73</sup> PFISTER, Nil, nilomètres... 127.

<sup>74</sup> См. NETZER, WEISS, New Evidence... 167–171.

<sup>75</sup> A. BERNAND, *Alexandrie la Grande* (Paris, 1996) 83, 126. В действительности колонна была возведена после 297 г. в честь Диоклетиана — в благодарность за поставку городу продовольствия.

<sup>76</sup> Издатели мозаики ошибаются, утверждая, что на спине женщины стоит мужчина (см. NETZER, WEISS, New Evidence... 167): все изображенные здесь персонажи — бесспорно, дети Нила, «мальчики с локоток», πῆχες.

<sup>77</sup> Фотография J. Sahar, опубликованная Palphot Ltd.



Рис. 8. Сцена нилометрии.  
Фрагмент мозаики из «Дома нильского праздника» в Циппори

нетах с изображением Нила и нилометра), — магическая, символизирующая урожай и благоденствие. Как и на коптском медальоне, на «благой» разлив также намекают расположенные в верхней части мозаики фигуры Египта в образе богини Эвтерии (?) с рогом изобилия и бога Нила, восседающего на гиппопотаме, из пасти которого вытекает река.

Таким образом, представленная пятью ранневизантийскими памятниками (ковш, два медальона и две мозаики) сцена нилометрии (название сцены условно, поскольку смысл действия ее персонажей не до конца ясен) имеет как минимум два изобразительных решения: один мальчик и невысокий нилометр, два мальчика (один стоит на другом) и высокий башнеобразный нилометр. Еще раз подчеркну, что во всех четырех случаях изображение нилометра едва ли соответствует реальности: вероятнее всего, нилометрическая колонна находилась внутри колодца, но художник, желая показать высоту разлива, изображал ее снаружи — особенно наглядно это видно на мозаике из Сепфориса, где колонна нилометра сопоставима с Александрийским маяком и «колонной Помпея»<sup>78</sup>. Думаю, что истоки всех этих изобразительных сцен восходят к римской эпохе, по крайней мере, на это указывает ряд датированных I—III вв. монет и памятников искусства. Так, нетрудно проследить сюжетное сходство между нильскими процессиями на мозаиках из Лептис Магны и Серрина, между изображениями на римских монетах и сценами нилометрии на той же мозаике из Серрина и коптских медальонах<sup>79</sup>. Что касается «предшественников» сцены на пермском ковше и мозаике из Сепфориса, то упомяну александрийскую монету эпохи Александра Севера (222—235 гг.) с изображением нилометра в виде обелиска, на который взбирается человек<sup>80</sup>. Приведу еще один факт: в Александрийском музее имеется статуя бога Нила с детьми у его ног (II в. н. э.); двое мальчиков — один на другом — пытаются высечь надпись (?) на нилометре, изображение которого, к сожалению, не сохранилось. По мнению А. Адриани, эта скульптурная группа могла послужить прототипом для более поздних изображений на аналогичный сюжет, включая «пермскую чашу»<sup>81</sup>.

Несложно заметить, что сцена нилометрии присутствует на памятниках, происходящих либо из Египта (медальоны), либо из Сирии, Иордании и Израиля (мозаики). В искусстве коптского Египта тема Нила и нилометрии была вполне традиционной и, вероятно, восходила к древ-

<sup>78</sup> Cp. NETZER, WEISS, *New Mosaic Art*... 38.

<sup>79</sup> Cp. BALTY, *La mosaïque de Sarrin*... 67. Not 328.

<sup>80</sup> BOWMAN, *Egypt after the Pharaohs*... 12. Fig. 2.

<sup>81</sup> A. ADRIANI, *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano. Serie A. Vol. II. 57—58. N 200. Tav. 95. Fig. 313; IDEM, Lezioni sull'arte alessandrina (Napoli, 1972) 190—191. Tav. LXII. 1, 3.*

неегипетскому искусству<sup>82</sup>. К тому же контроль за нилометрами и информация о высоте разливов находились, как свидетельствует один папирус VI в., в котором сообщается о наблюдении служителями церкви в Мемфисе за уровнем воды в Ниле (P. Rain. Cent. 125), в руках коптских христиан, унаследовавших эту обязанность от египетских жрецов<sup>83</sup>. Например на о. Рода копты служили хранителями нилометра до 861 г., когда контроль над ним окончательно перешел в руки арабов<sup>84</sup>.

Нильские сюжеты в искусстве стали «интернациональными» в эпоху Римской империи: они представлены в росписях и мозаиках Италии, Северной Африки и восточных провинций<sup>85</sup>. По мнению отдельных исследователей, к которому я присоединяюсь, популярность нильской тематики в римском искусстве — результат деятельности не столько александрийских мастеров (как ни странно, их произведения на темы нильского пейзажа нам практически не известны), сколько местных художников, увлеченных египетской экзотикой. Египту, чей особый статус в Римской империи делал его «заповедной провинцией», отводилась роль страны чудес, подобно Китаю или Японии в европейском искусстве XVIII в.<sup>86</sup>

<sup>82</sup> О нильской тематике в коптском искусстве см. М. Э. Матве, *Коптская расписная керамика Эрмитажа // Труды Отдела Востока Гос. Эрмитажа. Т. 1 (Ленинград, 1939) 193—194; Матве, Ляпунова, Художественные ткани... 34 слл. Авторы полагают, что связанные с Нилом изображения на коптских тканях в целом восходят к искусству древнего Египта; в частности они выдвигают остроумную идею о том, что часто встречаемые на коптских тканях сцены с «мальчиками с локоток», появившиеся еще в «александрийскую эпоху», навеяны сценами и сюжетами древнеегипетских росписей: по мнению авторов, так мастера эллинистического времени трактовали маленькие фигурки слуг вельмож на древнеегипетских фресках (с. 47—48).*

<sup>83</sup> Cp. D. BONNEAU, *L'Égypte dans l'histoire de l'irrigation antique (de l'époque hellénistique à l'époque arabe) // Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba (Bologna, 1989) 312.*

<sup>84</sup> POPPER, *The Cairo Nilometer*... 2; E. DRIOTON, *Les sculptures coptes du Nilomètre de Rodah (Le Caire, 1942)* (к сожалению, мне не удалось познакомиться с этой работой).

<sup>85</sup> Помимо уже указанных работ, см. М. Ростовцев, *Эллинистическо-римский архитектурный пейзаж (СПб., 1908) 60 слл., 88 слл.; M. I. ROSTOVITZ, The Social and Economic History of the Roman Empire (Oxford, 1926) 252. Pl. XL, 2; 254. Pl. XLI. 1, 2; L. FOUCHER, *Les mosaïques nilotiques africaines // La mosaïque gréco-romaine (Paris, 1965) 137—143; J. BALTY, Mosaïques antiques de Syrie (Bruxelles, 1977); K. M. D. DUNABIN, The Mosaics of Roman North Africa (Oxford, 1978); S. CAMPBELL, The Mosaics of Antioch (Toronto, 1988) и др.**

<sup>86</sup> См. ROSTOVITZ, *The Social and Economic History of the Roman Empire*... 252; K. PARLASCA, *Hellenistische und römische Mosaiken aus Ägypten // La mosaïque gréco-romaine. II. (Paris, 1975) 363—368; M.-H. QUET, Pharos // MEFR 96 (1984) 829, 844. Not. 196 bis; cp. BONNEAU, *L'Égypte dans l'histoire de l'irrigation antique*... 313.*

Нильские сюжеты и мотивы, распространившиеся в эпоху принципата, сохранили свою популярность и в позднеантичном и раннехристианском искусстве. Особенно это касается церковных мозаик из Северной Африки и с Ближнего Востока — помимо уже упоминавшихся церковей Палестины назову также церкви Ливии, Сирии и Иордании<sup>87</sup>. Одни исследователи полагают, что нильская флора и фауна на христианских мозаиках никак не связана с библейскими мотивами, лишена символического значения и служит лишь декоративным «топографическим фоном», на котором изображен тот или иной христианский сюжет<sup>88</sup>. Другие же считают, что популярность нильско-египетских пейзажей обусловлена их связью с темой рая: в раннехристианских и средневековых географических представлениях Нил, или Геон, — одна из четырех райских рек (см., например, *Isid. Etym.* XIII. 21. 7). По мнению этих исследователей, нильские пейзажи и сцены обыденной жизни, как правило встречающиеся на напольных мозаиках церковей, воспринимались как иллюстрации картин «земного рая», поиски которого велись начиная с ранневизантийского времени<sup>89</sup>. Не вдаваясь в детали данной дискуссии (на мой взгляд, вряд ли существует исчерпывающий ответ на вопрос, почему в эпоху Юстиниана возникла «мода» на нильскую тематику, особенно в мозаике, в ряде сопредельных с Египтом регионов Африки и Ближнего Востока)<sup>90</sup>, в качестве одной из возможных причин такой популярности укажу на то обстоятельство, что в ранневизантийскую эпоху долина Нила была «житницей империи». Согласно эдикту Юстиниана, Египет ежегодно платил огромный налог в 8 миллионов артаб зер-

<sup>87</sup> См., например, Д. В. Айналов, *Эллинистические основы византийского искусства* (СПб., 1900) 138–143; *Gerasa, City of the Decapolis* / Ed. C. H. KRAELING (New Haven, 1938) 297–351; J. W. CROWFOOT, *Early Churches in Palestine* (London—Oxford, 1941); E. ALFÖLDI-ROSENBAUM, *A Nilotic Scene on Justinianic Floor Mosaics in Cyrenaican Churches* // *La mosaïque gréco-romaine...* II. 149–152; E. ALFÖLDI-ROSENBAUM, J. WARD-PERKINS, *Justinianic Mosaic Pavements in Cyrenaican Churches* (Rome, 1980); QUET, *Pharus...* 828–829; M. PICCIRILLO, *Madaba, le chiese e i mosaici* (Milano, 1989); IDEM, *The Mosaics of Jordan* (Amman, 1993); J. BALTY, *Mosaïques antiques du Proche-Orient. Chronologie, iconographie, interprétation* (Paris, 1995); HAMARNEH, *The River Nile...* и др.

<sup>88</sup> ALFÖLDI-ROSENBAUM, *A Nilotic Scene...* 152.

<sup>89</sup> См. Н. Пигулевская, *Византия на путях в Индию* (М.—Ленинград, 1951) 76 сл. HERMANN, *Der Nil...* 38–43; W. WOLSKA, *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes* (Paris, 1962) 267 (ср. *Cod. Vat. Graec.* 699 — на карте мира Козьмы Индикоплова изображен Геон, вытекающий из рая где-то на Востоке и впадающий в Средиземное море — «Римский залив»); QUET, *Pharus...* 820–821. Not. 110; 828–829. Not. 136; Дж. К. Райт, *Географические представления в эпоху крестовых походов* (М., 1988) 73.

<sup>90</sup> Ср. QUET, *Pharus...* 828.

на<sup>91</sup>. Отсюда — представления (впрочем, они могли быть унаследованы еще от античности) об исключительном плодородии этой страны, трансформировавшиеся в раннехристианском искусстве в мозаичные картины рая на Земле.

Однако вернемся к пермскому ковшу. Исследователи отмечают ряд особенностей в изображении его центральной сцены. Во-первых, цифры на колонне выбиты наоборот, что, по мнению Д. Бонно, указывает на неалександрийское происхождение мастера, якобы не знавшего греческого языка<sup>92</sup> (в таком случае можно говорить и о его неконстантинопольском и вообще негреческом происхождении). О неегипетском происхождении мастера пишет и А. Банк: она считает, что начертанные на нилометре цифры (от 1 до 5) показывают уровень разлива, который более чем на 10 локтей ниже оптимального, — «ошибка, немислимая для египтянина, но несущественная для уроженца Константинополя»<sup>93</sup> (замечу, однако: для Дельты разлив высотой в 5 локтей — почти норма<sup>94</sup>). Более серьезные аргументы в пользу неегипетской родины мастера и его произведения приводит П. Пфистер, приходя на основании искусствоведческого анализа к выводу о неоптском и неалександрийском происхождении вещи. Вслед за Л. Мацулевичем исследователь полагает, что, судя по штемпелям, «пермская чаша» была скорее всего изготовлена в Константинополе и что она — типичный образец «византийского антика» — распространенного в VI—VII вв. направления в декоративно-прикладном искусстве, сочетающего в себе элементы античного и «варварского» (прежде всего восточного) стилей<sup>95</sup>. Соглашаясь в целом с мнением о неегипетском характере памятника, замечу, что сегодня нельзя обсуждать этот вопрос без учета аналогичных сюжетов и сцен на мозаиках из Серрина, Табги, Бет-Шеана и Сепфориса. Их география (Сирия и Палестина) позволяет выдвинуть в качестве гипотезы предположение о ближневосточном происхождении и пермского ковша.

Во-вторых, нечеткий показ деталей сцены нилометрии заставляет задаться вопросом: что делает верхний мальчик? Помечает высоту разлива? Но у нас нет каких-либо сведений о том, что уровень разлива регулярно отмечался на нилометрической колонне. Как свидетельствуют памятные знаки на нилометре с о. Рода, это делалось лишь в исключительных случаях<sup>96</sup>. Не является ли жест мальчика плодом фантазии художника,

<sup>91</sup> E. R. HARDY, Jr., *The Large Estates of Byzantine Egypt* (N.Y., 1931) 19; G. ROUL-LARD, *La vie rurale dans l'Empire byzantin* (Paris, 1953) 13; ср. GGM. II. 520.

<sup>92</sup> BONNEAU, *Le nilomètre...* 9.

<sup>93</sup> BANK, *Byzantine Art...* 15.

<sup>94</sup> Ср. BALTY, *La mosaïque de Sarrin...* 65 s.

<sup>95</sup> PFISTER, *Nil, nilomètres...* 133s., 138–140; MATZULEWITSCH, *Byzantinische Antike...* 35 ff., 140.

<sup>96</sup> BONNEAU, *Le nilomètre...* 9; ср. MARCEL, *Mémoire sur le meqyâs...* XV. 453.

незнакомом с египетскими реалиями? Едва ли — аналогичные действия левого путти на коптских тканых медальонах, происходящих из Египта, позволяют говорить о том, что они вполне реалистичны<sup>97</sup>. Может быть, мальчик высекает цифры? На «мозаике нильского праздника» из Сепфориса мы видим, что верхний персонаж скорее всего занят именно этим. В таком случае речь может идти либо о каком-то магическом ритуале («дети Нила» высекают «счастливое» для Египта число и тем самым «задают» оптимальный уровень разлива), либо о строительстве нилометра. Так, Д. Бонно высказывала предположение о том, что на эрмитажном ковше, возможно, запечатлено возведение нилометра в Дельте при Анастасии I, когда в Египте случился сильный голод, и тема нильских разливов приобрела особую актуальность<sup>98</sup>.

В-третьих, исследователи обращают внимание на общую несоразмерность композиции<sup>99</sup>: художник в шуговой манере показал высоту нилометра (чтобы дотянуться до верхней отметки на колонне, одному малышу пришлось взобраться на спину другого), при этом он слишком удлинил колодец и сделал всю конструкцию весьма похожей на башню. Не случайно, в литературе можно встретить с ошибочными отождествлениями изображенного на ковше нилометра (как и другого башнеобразного нилометра — на мозаике из Бет-Шеана) с Александрийским маяком<sup>100</sup>. Путанице способствует не только форма нилометра, но и элементы «александрийского портового пейзажа»: Посейдон<sup>101</sup> и дельфин

<sup>97</sup> Ср. BONNEAU, *Le nilomètre*... 9.

<sup>98</sup> BONNEAU, *Le nilomètre*... 10. Not. 53; ср. A. C. JOHNSON, L. C. WEST, *Byzantine Egypt: Economic Studies* (Princeton, 1949) 12–13. Not. 32 (авторы ссылаются на сообщение александрийского патриарха Евтихия [PG 111. Kol. 1062] о голоде и чуме в Египте); E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*. II (Paris, 1949) 193; Н. В. Пигулевская, *Сирийская средневековая историография* (СПб., 2000) 571–619 («Хроника Иешу Стилита», главы 33–35, 38, 40–44, где говорится о стихийных бедствиях, болезнях и голоде, наблюдавшихся во время правления Анастасия I в восточной части Империи).

<sup>99</sup> См. BONNEAU, *Le nilomètre*... 9.

<sup>100</sup> К работам, указанным в начале статьи, добавлю: ZORI, *The House of Kyrios Leontis*... 130 (исследователь мозаики из Бет-Шеана путает изображенный на ней нилометр со знаменитым маяком); F. DAUMAS, B. MATHIEU, *Le Phare d'Alexandrie et ses dieux: un document inédit* // *Academiae Analecta* (Brussel, 1987) 45. Not. 16; 53. Not. 52 (авторы ошибочно полагают, что Александрийский маяк изображен на мозаике из Бет-Шеана и на «медальоне из Эрмитажа»).

<sup>101</sup> Не исключено, что в облике Посейдона мастер изобразил бога Нила, как правило, присутствующего в подобного рода сценах; ср. *Philostr. Imag.* I. 5 — автор сравнивает с Посейдоном божество истоков Нила в Эфиопии. О взаимосвязи речных и морских божеств, изображаемых в портовых сценах на римских монетах, см. A. A. BOYCE, *The Harbor of Pompeiopolis. A Study in Roman Imperial Ports and Dated Coins* // *AJA* 62.1 (1958) 68 ff.

на ручке ковши, здание с портиком и надписью «Александрия» на мозаике из Бет-Шеана (вспомним также складское строение на мозаике из Серрина). Присутствие этих элементов в нильских сценах вполне объяснимо, это — дань популярной в римскую эпоху традиции изображать на монетах, фресках и мозаиках портовые пейзажи, традиции, по-видимому восходящей к александрийской школе искусства<sup>102</sup>. Непременным элементом римского портового пейзажа был маяк, прототипом изображений которого в большинстве случаев являлся знаменитый Фарос — маяк Александрии<sup>103</sup>. Еще одним популярным мотивом эллинистическо-римского архитектурного пейзажа можно считать башни, служившие не только укреплениями, но и жильем и даже гробницами<sup>104</sup>. Их многочисленные изображения дошли до нас в виде египетских глиняных светильников, широко представлены башни и на италийских, североафриканских и восточносредиземноморских фресках и мозаиках римского времени<sup>105</sup>. В античной изобразительной символике маяк, башня и гробница нередко ассоциируются друг с другом, что вполне естественно как с точки зрения их архитектуры (не случайно литературные источники чаще называют Александрийский маяк не *ἡ φάρος*, а *ὁ πύργος*), так и функционального назначения (в греко-римском мире башни-гробницы могли служить маяками)<sup>106</sup>. Вот почему башнеподобные конструкции, запечатленные на античных монетах, светильниках, саркофагах, фресках и мозаиках, в ряде случаев не поддаются четкой идентификации.

<sup>102</sup> См. CH. PICARD, *Pouzoules et le paysage portuaire* // *Latomus* 18 (1959) 24 s.

<sup>103</sup> Литература об изображении Александрийского маяка на античных и средневековых монетах, фресках, мозаиках, саркофагах и т. д. огромна; в качестве основополагающей работы по-прежнему остается: H. THIERSCH, *Pharos. Antike, Islam und Occident* (Leipzig—Berlin, 1909) 6 ff.; из более поздних исследований отмечу: S. HANDLER, *Architecture on the Roman Coins of Alexandria* // *AJA* 75 (1971) 57–73; QUET, *Pharos*... 789–845.

<sup>104</sup> См. M. NOWICKA, *Les maisons à tour dans le monde grec* (Wrocław, 1975); подборку папирусных источников о египетских жилых постройках с башнями см. G. HUSSON, OIKIA. *Le vocabulaire de la maison privée en Égypte d'après les papyrus grecs* (Paris, 1983). S.v. Πύργος, οἰκία διπύργια; о башнях-гробницах в эллинистическом мире см. J. ФЕДАК, *Monumental Tombs of the Hellenistic Age* (Toronto, 1990); о башне Тапосирис Магна, расположенной в окрестностях Александрии (Абусир), см. THIERSCH, *Pharos*... 26–31. Abb. 49; ФЕДАК, *Monumental Tombs*... 133, 397. Fig. 184.

<sup>105</sup> РОСТОВЦЕВ, *Эллинистическо-римский архитектурный пейзаж*... 61 сл. Рис. 4–5; 123 сл.; 128 сл. Рис. 18; 137 сл.; LEVI, *Antioch Mosaic Pavements*... II. Pl. LIX a; T. SARNOVSKI, *Les représentations de villas sur les mosaïques africaines tardives* (Wrocław, 1978) 61–66, 72–76.

<sup>106</sup> См. QUET, *Pharos*... 812 ss., 837.

Тема портового пейзажа и башни-маяка была заимствована и переосмыслена раннехристианским искусством, в котором порт и маяк — символы не только космоса и ойкумены (как в античном искусстве), но и спасения<sup>107</sup>. Скорее всего, именно на основе античных изображений маяка стал складываться изобразительный канон башни (колонны, огненного столпа) как атрибута рая или библейского места (Синай, Чермное море, Вавилон и т. п.), впоследствии активно разрабатываемый средневековыми художниками<sup>108</sup>. В ранневизантийскую эпоху, как и в античности, Фарос, олицетворявший если не весь Египет, то, по крайней мере, один из его диоцезов или Александрию<sup>109</sup>, привлекал внимание художников: помимо мозаики из Сепфориса, его изображения можно найти на датированных VI в. мозаиках церквей Каср эль-Либии (Ливия) и Джераша (Иордания)<sup>110</sup>. Учитывая тот факт, что реальный нилометр, колонна которого скорее всего находилась целиком *внутри* колодца, отличался от вымышленного нилометра с колонной *над* колодцем, дошедшего в изображениях античных и византийских мастеров, логично предположить, что прототипом напоминающего башню нилометра на ковше из Эрмитажа (как, впрочем, и изображений этого сооружения на ранневизантийских мозаиках), могли послужить изображения колонн и башен Александрии, такие как, например, на «мозаике нильского праздника» из Сепфориса. И, разумеется, в первую очередь это были художественные образы «главной башни» Египта — Александрийского маяка.

Эту гипотезу мне бы хотелось подкрепить следующим аргументом. Письменные источники донесли до нас смутные упоминания о ремонт-

<sup>107</sup> См. A. GRABAR, *Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien // Cahiers archéologiques* 12 (1962) 135–138. Fig. 17; M. GUARDUCCI, *La più antica catechesi figurata: il grande mosaico della basilica di Gasr Elbia in Cirenaica // Atti della Accademia nazionale dei Lincei* (1975) (Serie 8. Vol. 18. Fasc. 7) 659–686; M.-H. QUET, *La mosaïque cosmologique de Mérida* (Paris, 1981) 59 ss., 72.

<sup>108</sup> См., например, миниатюру «Земной рай» братьев Лимбург из «Роскошного часослова герцога Беррийского» (ок. 1416 г.), где в центре рая — готическая башня; ср. Е. К. Редин, *Христианская топография Козьмы Индикоплова по греческим и русским спискам*. Ч. I (М., 1916) 211. Рис. 203; 222. Рис. 222; 229. Рис. 231–233; 247. Рис. 252; Табл. XI, XII, XIII. 1.

<sup>109</sup> Так, современник Юстиниана египетский поэт Диоскор называл Нижний Египет ὕψος Φαρίης; см. J. MASPERO, *Un dernier poète grec d'Égypte: Dioscore, fils d'Apollôn // Revue des études grecques* 24 (1911) 428. На датированной IV в. карте Кастория (более известна как дошедшая в копии XI–XII вв. Tabula Peutingeriana) Александрия изображена в виде маяка; см. Пигулевская, *Византия на путях в Индию...* 108.

<sup>110</sup> GRABAR, *Recherches sur les sources juives...* 137. Fig. 17; GUARDUCCI, *La più antica catechesi figurata...* Tav. VI. Fig. 1; *Gerasa, City of the Decapolis...* 350. Pl. LXVII c.

но-строительных работах, которые велись на Фаросском маяке в римскую эпоху<sup>111</sup>. Более определенные сведения на этот счет мы найдем у ранневизантийского автора Прокопия из Газы. В своем панегирике Анастасию I, датированном 501 г., он, хваля императора за размах проводимых им строительных работ (акведук в Гираполе, порт в Цезарее, длинные стены в Константинополе), приписывает ему также возведение защитного мола вокруг Александрийского маяка с целью оградить «башню» от моря, которое грозило подмыть ее под основание<sup>112</sup>. Императора прославляет еще один его современник, Присциан Грамматик, пишущий о восстановлении и укреплении Анастасием разрушенных городов, акведуков и портовых гаваней<sup>113</sup>. Аналогичные сведения можно найти в «Хронографии» Иоанна Малалы (XVI. Р. 409. 11–16. Dindorf). О строительной активности Анастасия в Египте сообщает яковитский епископ VII в. Иоанн Никиуский: император распорядился построить церковь близ Мемфиса, где он был в ссылке во время правления своего предшественника Зенона, а также велел возвести множество сооружений и крепостей в Египте и на берегу Красного моря<sup>114</sup>. Вполне вероятно, что эти работы, как и воспетая Прокопием Кесарийским строительная деятельность Юстиниана<sup>115</sup>, имели резонанс и способствовали всплеску интереса к египетским монументам, прежде всего — к Александрийскому маяку. Не случайно первым, кто включил знаменитую Фаросскую башню в список семи чудес света, был живший в эпоху Юстиниана французский историк Григорий Турский<sup>116</sup>. Более скромным проявлением подобного интереса и стала работа современника Анастасия I, анонимного торева, запечатлевшего на серебряном ковше двух мальчиков и похожий на башню нилометр, чьим прототипом могло послужить одно из изображений Александрийского маяка.

<sup>111</sup> *Sriptores Historiae Augustae: Iuli Capitolini Antoninus Pius*. VIII. 3: *Fari restitutio* при Антонине Пии; в одной из эпиграмм «Палатинской антологии» (IX. 674), говорится о том, что некий Аммоний укрепил маяк, чтобы тот «не упал под шумящими ветрами».

<sup>112</sup> *Procop. Gaz. Panegy. in imperatorem Anastasium*. 18–21; ср. TIERSCH, *Pharos...* 33 (автор считает, что при Анастасии, в 500 г., были отремонтированы дамбы у основания Александрийского маяка); P. FRIEDLÄNDER, *Spätantiker Gemäldezyklus in Gaza des Prokopios von Gaza* ΕΚΦΡΑΣΙΣ ΕΙΚΟΝΩΝ (Vaticano, 1939) 95.

<sup>113</sup> *Prisc. Gramm. De laud. Anastasii imperatoris*. 180–192 (Chauvot).

<sup>114</sup> *Ioann Nikiou*. 368–369, 371 (Zotenberg); обширный список всех построек Анастасия I дан в книге: C. CAPIZZI, *L'imperatore Anastasio I (491–518). Studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità* (Roma, 1969) 196–229.

<sup>115</sup> См. в частности *Procop. Caesar. De aedif.* VI. 1. 1–4, где говорится, что Юстиниан отремонтировал хлебные склады Александрии.

<sup>116</sup> См. P. A. CLAYTON, M. J. PRICE, *The Seven Wonders of the Ancient World* (London—N.Y., 1988) 163.



В заключение, возвращаясь к двум гипотезам Д. Бонно: об архитектурной эволюции нилометра и сцене нилометрии на пермском ковше, скажу, что не могу согласиться с первой из них. Если мы и наблюдаем «архитектурно-пространственную секуляризацию» нилометра в римско-византийскую эпоху, то лишь в воображении мастеров и художников того времени, заимствовавших в качестве образца самые разные памятники архитектуры фараоновского, греко-римского и византийского Египта, за исключением... собственно нилометра, вероятно всегда остававшегося закрытым для непосвященных. В пользу данного предположения свидетельствует и тот факт, что ни у одного античного, раннехристианского или византийского автора мы не найдем каких-либо упоминаний о нилометрической колонне<sup>117</sup>. Гипотеза же Д. Бонно о том, что на ковше запечатлено строительство нилометра где-то в Дельте во времена Анастасия I, в свете вышесказанного представляется более убедительной. Художник, по чьему рисунку на ковше была выбита центральная сцена, причудливо соединил в нем художественные традиции прошлого и реальные события современной ему эпохи, предвосхитив (почему бы и нет?) тему строительства Башни, столь популярную у позднейших мастеров — от мозаичников собора Святого Марка до Питера Брейгеля Старшего, от средневековых зодчих до архитекторов наших дней.

<sup>117</sup> Авторы римского времени (см. выше) упоминают только колодец; что касается рассказа первых церковных хронистов о «нильском локте» (ὁ πῆχυς τοῦ Νεῖλου), который Константин Великий распорядился перенести из храма Сераписа в александрийскую церковь, а Юлиан Отступник вернул на старое место (*Rufin. Hist. eccles. II. 30; Socrat. Hist. eccles. I. 18; Sozom. Hist. eccles. I. 8. 5; V. 3. 3* и др.), то речь в нем идет о священном эталоне нилометрического локтя, хранившемся в храме (а затем — в церкви) и использовавшемся в ритуальных целях во время празднования разлива Нила, а не о нилометрической колонне.

## SUMMARY

Yu. N. Litvinenko

### TWO BOYS AND A NILOMETER LIKE A TOWER (ABOUT ONE SCENE ON A SILVER LADLE FROM HERMITAGE)

Among the exhibits of the State Hermitage collection of Byzantine silver there is a ladle (inv. № ω 2), found in the XIX c. at Cherdyn (the Perm region) and dated by the time of Anastasius I (491—518). The central picture represented on the vessel in relief chase style is known as a nilometric scene — measuring of the Nile flood level. This interpretation of the picture (unique by itself — the Perm ladle is a single example of ancient toreutics with such a scene) showing a Nilometer and two boys (according to ancient authors the allegorical image of cubits — πῆχυν), who try to mark a high level of the river flood, is well-known and one can hardly doubt it. Yet, a more close study of Nilometer and nilometry in the Ancient Egypt inevitably arises some questions in connection with the central scene on the Perm vessel. Thus, in the picture the upper part of a nilometric column is shown above the will unit, though all available ancient and modern testimonies and reconstructions point to a wholly inner position of the column in a nilometric will which existed from Ptolemaic to Arab periods. Besides the character of the action of two boys is rather enigmatic, because we do not know in detail the practice of nilometry in Graeco-Roman and Byzantine time. Considering this picture and analogous scenes on the Early Byzantine mosaics (V—VI c.) we can see here either a certain measuring procedure or a construction of a Nilometer itself. As a matter of fact a Nilometer represented on the ladle looks like a tower, and it is no mere chance that some scholars interpreted the scene as erection of a lighthouse. The author of the article argues that numerous representations of columns and towers of Alexandria (first of all of its famous Pharos) popular in Roman and Early Byzantine art (especially in mosaics) could have served as a prototype for a Nilometer shown on the ladle made by an anonymous master from the Near East.



## ПРИСК ПАНИЙСКИЙ И ПАВСТОС БУЗАНД О ПОХОДЕ ГУННОВ В МИДИЮ

В сочинении Приска Панийского, важнейшем источнике по истории гуннов эпохи Атилы, имеется рассказ о походе гуннов в Мидию, против персов. Приск — участник восточно-римского посольства во главе с Максимином к Атиле в 448 г., узнал об этом походе в ставке гуннского вождя от Ромула, западно-римского посла к Атиле. Сведения о нем Ромул получил непосредственно от гуннов. Он сообщил их Приску, обсуждая с ним замыслы Атилы о походе на Иран.

«Ромул сказал, что Мидия находится не на большом расстоянии от Скифии и гуннам нисколько не безысвестен этот путь. Уже давно они совершили вторжение в Мидию, когда их страну охватил голод, а римляне, вследствие начавшейся тогда войны, не вмешались (в войну. — Р. М.). Пришли в Мидию Басих и Курсих, впоследствии прибывшие в Рим для (заключения) военного союза, мужи из царских скифов и вожди большого числа (гуннов. — Р. М.). Перешедшие говорили, что они прошли пустынную страну и переправились через какое-то озеро, которое как полагал Ромул было Меотидой, и по простетству пятнадцати дней, перейдя какие-то горы, вторглись в Мидию. Пока они грабили и опустошали набегами страну, выступившее (против них) большое персидское войско наполнило стрелами над ними небо, так что они из страха перед опасностью обратились вспять и перешли горы, унося мало добычи, так как большая часть была отнята мидянами. Опасаясь преследования со стороны врагов, они повернули на другую дорогу и миновав пламя поднимавшееся из подводной скалы... дней пути пришли на родину».<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Prisci Panitae fragmenta // C. MÜLLER, Fragmenta Historicorum Graecorum (Paris, 1867) T. IV. 90: «...ἔλεγεν ὁ Ρομύλος, μὴ πολλὰ διαστήματι τὴν Μῆδων ἀφεστάναι τῆς Σκυθικῆς, οὐδὲ Οὐννοὺς ἀπίρους τῆς ὁδοῦ ταύτης εἶναι, ἀλλὰ πάσαι ἐς αὐτὴν ἐμβεβληκέναι, λιμοῦ τε τὴν χώραν κρατήσαντος. καὶ Ῥωμαίων διὰ τὸν τότε συλλιστάμενον πόλεμον μὴ συμβαλλόντων. Παρεληλυθέναι δὲ ἐς τὴν Μῆδων τὸν τε Βασίχ καὶ Κουρσίχ τοὺς ὕστερον ἐς τὴν Ῥώμην ἐληλυθότας εἰς ὁμαίχμιν, ἀνδρας τῶν βασιλείων Σκυθῶν καὶ πολλοῦ πλήθους ἄρχοντας. Καὶ τοὺς διαβεβηκότας λέγειν, ὡς ἔρημον ἐπελθόντες χώραν καὶ λίμνην τινὰ περαιωθέντες, ἦν ὁ Ῥωμύλος τὴν Μαίωτιν εἶναι ᾗτο, πέντε καὶ δέκα διαγενομένων ἡμερῶν ὅρη τινὰ ὑπερβάντες ἐς τὴν Μηδικὴν ἐσέβαλον. Αἰτίζομένοις δὲ καὶ τὴν γῆν κατατρέχουσι πλήθος Περσικὸν ἐπελθὼν τὸν σφῶν ὑπερκείμενον ἀέρα πλῆσαι βελῶν, ὥστε σφῶς δέει τοῦ κατασχόντος κινδύνου ἀναχωρῆσαι εἰς τοῦπίσω καὶ τὰ ὅρη ὑπεξελεῖν,

Рассказ Приска Панийского о нашествии гуннов на Мидию и их столкновении с сасанидской армией не содержит прямых хронологических указаний. Попытки определить время этого единственного в своем роде события образуют хронологический разброс от конца III века (290 г.) по 448 год. Г. С. Дестунис относит поход гуннов ко времени после 376 г.<sup>2</sup>, М. И. Артамонов и О. Менчен-Хелфен датируют поход гуннов в Иран 395 г.<sup>3</sup>, Е. А. Томпсон — 415—420 г.<sup>4</sup>, А. В. Гадло — 430-ми гг.<sup>5</sup>, О. Зедек — «серединой V века»<sup>6</sup>, Н. В. Пигулевская — 448 г.<sup>7</sup>. Сразу два различных мнения, не отдавая предпочтения ни одному из них, высказывает Ф. Альтгейм. Гунны совершили поход в Мидию в 290 г.<sup>8</sup>. Тот же поход имел место в середине IV века, до вторжения гуннов в южно-русские степи<sup>9</sup>. И. Маркварт, рассматривавший маршрут гуннского похода, не затрагивал вопроса о его времени<sup>10</sup>. А. Н. Бернштамом, Л. Н. Гумилевым, Е. Ч. Скржинской поход гуннов в Мидию не рассматривался<sup>11</sup>.

Необходимо заметить, что интерпретация сообщения Приска, т. е. его включение в контекст международных отношений на Ближнем Востоке, как и истории собственно гуннов, требует его согласования с фак-

δλίγην ἀγοντας λείαν· ἡ γὰρ πλείστη ὑπὸ τῶν Μῆδων ἀφῆρητο. Εὐλαβουμένους δὲ τὴν τῶν πολεμίων διωξὶν ἑτέραν τραπῆναι ὁδόν, καὶ μετὰ τὴν ἐκ τῆς ὑφάλου πέτρας ἀναφερομένην φλόγα ἐκείθεν πορευθέντας ....ἡμερῶν ὁδὸν ἐς τὰ οἰκεία ἀφικέσθαι... В последнем сообщении исследователи Г. С. Дестунис (см.: Г. С. Дестунис, Сказания Приска Панийского / Изд. // Ученые записки Второго отделения Императорской Академии наук. Кн. VII. Вып. I (СПб., 1861) 65) и Е. Маркварт (J. MARQUART, *Eranšahr nach der Geographie des Ps. Moses Chorenas'i* (Berlin, 1901) 97) видят указание на Апшеронский полуостров, который гунны миновали отступая вдоль побережья Каспийского моря (через Дербентский проход).

<sup>2</sup> Дестунис, Сказания Приска Панийского... 63—64.

<sup>3</sup> М. И. Артамонов, История хазар (Ленинград, 1962) 53; О. MAENCHEN-HELFEN, *The World of the Huns* (Berkeley, 1973) 52—57.

<sup>4</sup> Е. А. THOMPSON, *A History of Attila and the Huns* (Oxford, 1948) 30—31.

<sup>5</sup> А. В. Гадло, Этническая история Северного Кавказа IV—X вв. (Ленинград, 1979) 49—50.

<sup>6</sup> Seeck. Basich // *RE* III I (1897) Col. 41.

<sup>7</sup> Н. В. Пигулевская, Сирийские источники по истории народов СССР (М.—Ленинград, 1941) 45—46.

<sup>8</sup> F. ALTHEIM, *Attila et les Huns* (Paris, 1952) 51.

<sup>9</sup> ALTHEIM, *Attila et les Huns*... 130.

<sup>10</sup> MARQUART, *Eranšahr nach der Geographie*... 96—97.

<sup>11</sup> А. Н. Бернштам, Очерк истории гуннов (Ленинград, 1951); Л. Н. Гумилев, Хунну. Срединная Азия в древние времена (М., 1960); он же, Хунну в Азии и Европе // *Вопросы истории* (1989) № 7; Е. Ч. Скржинская, Вступительная статья, перевод, комментарий // Иордан. О происхождении и деяниях гетов (СПб., 1997).

тами военно-политической истории стран Закавказского региона, их отношений с Ираном, что однако не проводилось в исследованиях, рассматривавших поход гуннов в Мидию. Крупномасштабное вторжение гуннов из-за Кавказа через Иберию и Армению в Мидию должно было получить отражение в местной историографии, в поле зрения которой всегда находились отношения иберов, армян, албанов с кочевниками предкавказских степей.

Внимание исследователей привлекали сообщения сирийских и греко-римских авторов о вторжении племени под названием гуннов через Кавказ в пределы Римской империи в 396 году.

Согласно Иешу Стилиту (начало VI в.), гунны в правление императоров Гонория и Аркадия в 395/6 г. разорили Сирию<sup>12</sup>. Хроника Бар-Эбрея (XIII в.) среди стран, пострадавших от гуннского нашествия, датируемом ею июлем 397 года, вместе с Сирией называет Каппадокию<sup>13</sup>. Об опустошительном нашествии из-за Кавказа кочевников на восточно-римские провинции в 395 г. сообщают К. Клавдиан (Claud. Adv. Ruf. 2.25), Св. Иероним (Hier., Ep. 67, 8; 60, 16), Филосторгий (Philostor., I. XI, 8), Сократ Схоластик (Socr., I. VI, c. 1), Созомен (Soz., I. VIII, c. 1).

М. И. Артамонов и О. Менчен-Хелфен полагают, что одновременно с вторжением в пределы Римской Империи гунны вторглись в Мидию, т. е. напали на Иран<sup>14</sup>. Это мнение принято в ряде работ<sup>15</sup>. Согласно М. И. Артамонову, гуннская орда «вступила в Мидию, т. е. в персидские владения в Закавказье, откуда и разлилась чуть ли не по всей Передней Азии»<sup>16</sup>. Далее среди стран, разоренных гуннами М. И. Артамонов отмечает, ссылаясь на Иешу Стилита и Бар-Эбрея, Сирию и Каппадокию. Здесь нельзя не указать на произвольное отступление от свидетельств источников. Вопреки сообщению Приска о возвращении гуннов из Мидии на родину вдоль побережья Каспия исследователь допускает вторжение гуннов из Мидии в Сирию и Каппадокию, т. е. согласно той же последовательности, какая выстраивается из его изложения, гунны для вторжения в Сирию должны были пройти Северную Месопотамию с

<sup>12</sup> Пигулевская, Сирийские источники... 40–41.

<sup>13</sup> Пигулевская, Сирийские источники... 39.

<sup>14</sup> Артамонов, История хазар... 53; MAENCHEN-HELFEN, The World of the Huns... 52–57.

<sup>15</sup> R. FRYE, The History of Ancient Iran (München, 1984) 318.

<sup>16</sup> Артамонов, История хазар... 53.

<sup>17</sup> «...другие Каспийским проходом по некоторым тропам сквозь армянские снежные кручи (Armeniasque nives) валом катят на богатый Восток Дымится пожаром Каппадокийский Аргей, где пасутся летучие кони, Галис кровью течет и горы уже не защита для Киликийской земли. Пустеют уголья привольной Сирии; мчатся копыта врагов по долине Оронта...» (Клавдиан, Против Руфина / Пер. М. Л. Гаспарова // Поздняя Латинская поэзия (М., 1982) 227.

востока на запад, перейдя Тигр и Евфрат. Такой маршрут противоречит сообщениям Клавдиана, Филосторгия, Св. Иеронима о пути гуннского вторжения в 395 г., которое четко прослеживается в направлении с севера на юго-запад: через «Каспийские ворота» по Армении в Каппадокию, Киликию и Сирию. Эти страны захватываются одна за другой<sup>17</sup>. Точный перечень римских провинций, пострадавших от гуннского нашествия, дает Филосторгий: гунны «через Великую Армению ворвались в область, называемую Мелитиной, откуда они напали на Евфратезию, проникли до Келесирии и, пройдя через Киликию, произвели невероятную резню людей» (Philostor. L. XI, 8). Упомянутая Филосторгием Мелитина — административный центр Второй Армении — римской провинции, которая была выделена между 378—386 гг. из провинции Малой Армении<sup>18</sup> и включала часть исторической Каппадокии. Евфратезия располагалась по западному берегу верхнего Евфрата. Св. Иероним пишет об осаде кочевниками Антиохии и страхе населения Финикии, Палестины и Египта в ожидании нападения варварской орды.

Следует, конечно, иметь в виду, что ни в одном из источников по походу гуннов на восточные провинции Римской Империи (395—396 гг.), не говорится об одновременном их вторжении в Мидию. Со своей стороны, в рассказе Приска действия гуннов ограничиваются исключительно Мидией, об их походе сообщается как об изначально антиперсидской по замыслу акции.

Необходимо отметить, что нападение кочевников на страны Восточного Средиземноморья относится ко времени установления сюзеренитета Сасанидов над армянскими Аршакидами в результате раздела Армении между Римской империей и Сасанидской державой в 387 г. по договору Феодосия I с Шапуром III<sup>19</sup>. Отныне Сасаниды были властны распоряжаться армянским престолом по собственному усмотрению. В 385 г. военная интервенция персов привела к изгнанию Аршака III и его замене Хосровом III, который вскоре обвиненный в неверности Сасанидскому шахиншаху, был свергнут им в пользу своего брата Врамшапуха (388—415 гг.).

Армянские авторы Лазарь Парбский (Лазарь Парбеци) и Моисей Хоренский (Мовсес Хоренаци), информирующие нас об этом периоде в истории Армении, ничего не говорят о гунском вторжении в их страну. Трудно допустить, чтобы нашествие кочевой орды, произведенный ею грабеж и полон, могли остаться ими незамеченными. В их изложении ход различных событий в политической и культурной жизни Армении

<sup>18</sup> Н. Адонц, Армения в эпоху Юстиниана (СПб., 1908; переизд.: Ереван, 1971) 88–89.

<sup>19</sup> Адонц, Армения в эпоху Юстиниана... 28; R. Grousset, Histoire de l'Arménie des origines à 1071 (Paris, 1973) 164.

ни разу не прерывается вражеским вторжением извне. Молчанию армянских историков, казалось бы, противоречат утверждения Клавдиана, Филосторгия, Сократа, Созомена о походе гуннов через Армению (δὴ Ἀρμενίας μευάλως, как поясняет Филосторгий). Но это противоречие легко устранимо, если учесть, что путь гуннов за Евфрат в римскую провинцию Вторая Армения с центром в Мелитине пролегал через северо-западные окраинные области Армянского царства (гавары Даранали, Екелесена, Спер), которые после его раздела по римско-иранскому договору в 387 г. отошли к Римской Империи. Непосредственно римской администрацией они управлялись с 391 г.<sup>20</sup> Иначе говоря, в 395 г. гунны обошли находившееся под протекторатом Сасанидского Ирана Армянское царство Врамшапуха с центром в Араратской долине, т. е. явно учитывали великодержавные интересы Сасанидов. Таким образом, политическая ситуация в закавказском регионе, должна быть учтена в качестве веского свидетельства против датировки похода, о котором сообщает Приск, 395 годом.

Как видно, данные о походе гуннов в рассказе Приска и походе гуннов в восточно-римские провинции в 395-м году, обнаруживают существенные расхождения. Различия содержатся и в известиях о войнах римлян, которые в обоих случаях воспрепятствовали им вмешаться в события. Источники имеют в виду совершенно различные задачи, стоявшие перед римской стороной: в одном случае, как пишет Св. Иероним в своем письме, защитить собственную территорию и в другом — вмешаться в военные действия на чужой территории — гунно-иранский военный конфликт. При этом Приск оставляет открытым вопрос, на чьей стороне выступить было в интересах Рима<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Отошедшие к Римской империи по договору 387 г. армянские области продолжали у римлян называться Великой (Большой) Арменией (см. Адонц, Армения в эпоху Юстиниана... 29)

<sup>21</sup> Интересно будет отметить изыскания Н. В. Пигулевской, которые позволяют определенным образом осветить вопрос об этнической принадлежности племени, которое вторглось из-за Кавказа в страны Восточного Средиземноморья в 395 г. Согласно Н. В. Пигулевской, в сирийском переводе «Жития» Петра Ивера они названы белыми гуннами, они же, по определению источника, «соседи иверов» (Пигулевская, Сирийские источники... 37). По мнению Н. В. Пигулевской, «свидетельство это имеет, конечно, выдающееся значение для установления географических пределов распространения именно белых гуннов» (Пигулевская, Сирийские источники... 38). В литературе, однако, высказывались иные положения по этнической атрибутике племен, совершивших нашествие на восточные провинции Римской империи (см.: Гадлю, Этническая история Северного Кавказа... 25–26). Византийским авторам V в. хорошо были известны племена южно-русских степей в предкавказском регионе, сарагуры, уроги, оногуры (Priscus, fr. 30), которые не отождествлялись ими с белыми гуннами.

В сообщении Приска имеются в виду обстоятельства, на которых, при всей их явности, следует остановиться. Как уже выше было отмечено Приск подчеркивает изначально антиперсидскую направленность гуннского похода. Ромул в беседе с Приском отмечает этот поход в качестве прецедента планам Аттилы относительно вторжения в Иран через Дарьял с целью обложения данью мидян, парфян и персов. Объектом нападения гуннов указана исключительно Мидия, хотя, подчеркнем, гунны прошли по территории Иберии и Армении. Армении они должны были пересечь с севера на юг. В связи с этим обстоятельством следует обратить внимание на отсутствие упоминаний о военных действиях гуннов против армян, а также отсутствие упоминания об Армении (как и Иберии) в описании маршрута гуннских контингентов. Должно быть с точки зрения самих гуннов переход по Армении не был отмечен чем-либо примечательным.

Ситуация, выявляющаяся в рассказе Приска — контрастность поведения гуннов в отношении обеих соседних стран Армении и Мидии, может получить объяснение только в свете армяно-иранских отношений, на протяжении длительного периода носивших конфликтный характер. Если только исходить из скудной информации Приска и задать вопрос, каким могло быть отношение к участникам конфликта гуннам и персам со стороны Армении, послужившей не чем иным как плацдармом для кочевников, то в этом случае вырисовывается определенный политический интерес.

В эту же эпоху Приск знает кидаритов — среднеазиатских противников Ирана, позже известных под общим именем белых гуннов. Следовательно выделение автором «Жития» именно белых гуннов из всей массы кочевников южно-русских степей не случайность, а вполне может отражать реальный факт — рейд кочевников среднеазиатского (приаральского) региона в восточной провинции Римской Империи, либо их временное перемещение на запад, в предкавказские степи вследствие ухода в Придунавье и Северное Причерноморье масс гуннов (тюрко-угров) (370–380 гг.).

Небезынтересно будет отметить, что предшественники кидаритов — хиониты (chionitae) в 359 г. воевали на стороне Шапура II против Рима, а их вождь Грумбат признавал сасанидского царя своим господином (-dominus — Амт. Магс. XIX, 1, 7).

Этот факт, возможно, может объяснить обход в 395 г. племенем, известным у греко-римских авторов под именем гуннов, территории Армянского царства Врамшапуха — протектората Иранской державы.

Филосторгий четко отличает гуннов западных от гуннов восточных. Последние согласно его указанию и совершили вторжение в пределы Римской империи в 395 г. Впрочем, информация Филосторгия слишком неполна для определенных выводов по вопросу об этнической принадлежности восточного массива племен, упомянутых им под именем гуннов.

Отношения Армении с Ираном, внутри и внешнеполитическое положение Иранской державы всегда находились в центре внимания армянских историков V в.: Егише, Лазаря Парбского, Павстоса Бузанда, Агафангела, Моисея Хоренского. Благодаря труду Егише известны три большие кампании Ездигерда II (438—457 гг.) в Средней Азии против хионитов и эфталитов<sup>22</sup>. Он же, как известно, сохранил ценные сведения о народах Северного Кавказа (Дагестан) и кочевниках восточного Предкавказья. Однако ни Егише, ни Лазарь Парбский, ни Моисей Хоренский, давшие в своих трудах связную и целостную картину военнополитических событий не только в Армении, но и в закавказском регионе за период с 390 по 451 гг. (Моисей Хоренский — по 428 год), ничего не сообщают о вторжении гуннов через Армению в Мидию — факт, свидетельствующий безоговорочно против попыток отнести сообщение Приска к первой половине V столетия. Более того, вне внимания армянских историков не остались локальные по своему значению вторжения гуннов из предкавказских степей в северные регионы Закавказья — вторжения, которые были несопоставимы по своему масштабу с тем, о котором говорит Приск. Согласно Егише в 440-х годах в ходе одного из таких нападений «гунн Херан разбил персидское войско в Албании и захватил много пленных и добычи у ромеев, армян, иберов и албанов».<sup>23</sup>

Из армянских историков только Павстос Бузанд, сочинение которого главный источник по событиям IV столетия в Армении, сохранил известие о вторжении гуннов из-за Кавказа через Армению в Мидию. Гунны участвуют на стороне армянского царя Аршака в его войне с Ираном. Павстос Бузанд рассказывает: «Затем царь армянский Аршак собрал войска, собрал много войск подобно песку и пошел на Персидскую страну, а Васак (Васак Мамиконян. — Р. М.) взял армянский полк и призвал на помощь гуннов вместе с аланами и пришли они на помощь Армянскому царству против персов. Тем временем персидский царь со всеми своими войсками приближался против них к Армянской стране, а они быстро достигли Атропатены и нашли персидского царя, вставшим лагерем в Тавреше (Тавриз. — Р. М.). Спарпет Васак с двумястами тысяч напал на персидскую армию. Царь бежал один на коне, захватили добычу у всей персидской армии, полностью истребили многочисленные войска персов и взяли добычи еще сверх той, что захватили. Всю страну

<sup>22</sup> Е. Е. Неразник, Предки таджикского народа в IV—V вв. н. э. // История таджикского народа. Т. 1 (М., 1963) 410.

<sup>23</sup> Егիշե, Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին (Երևան, 1989) VI. 270: (Егише, О Вардане и армянской войне / На древнеарм. яз. (Ереван, 1989) VI. 270). «զի կոտորեաց Զեռանն այն զգորսն Պարսից յԱղուանս, և ասպատակաւ եկան յերկիրն Յունաց, և բազում գերի և աւար խաղացոյց ի Զոռոնց և ի Զայոց և ի Վրաց և յԱղուանից».

Атропатену разорили на своих конях, разрушили до основания и пленных уводили много, подобно звездам»<sup>24</sup>.

Рассказ Павстоса Бузанда еще не был сопоставлен с сообщением Приска как впрочем и не было попыток точной датировки известия армянского автора. Сопоставление сообщений Приска и Павстоса Бузанда дает основание полагать, что в них речь идет об одном и том же событии. Они совпадают между собой в деталях и дополняют друг друга. Стилиевые особенности рассказа Павстоса Бузанда — сравнения с песком и звездами, подчеркивающие многочисленность войск и пленных, явно гиперболическая деталь — бегство Шапура одного на коне, несколько не могут умалить достоверности сообщаемого факта. Как и Приск, Павстос Бузанд говорит о вторжении гуннов в Атропатену, иначе говоря, в Мидию, о захвате ими большой добычи и пленных. Гунны вторгаются в Мидию (Атропатену) — северо-западные владения Сасанидской державы в качестве союзников армянского царя, и этот факт, как уже отмечалось, находит косвенное подтверждение в информации Приска. Движение соединенных сил армян, гуннов и алан на Тавриз показывает, что путь кочевников пролегал через политический и культурный центр Армении — Аратскую долину с богатыми городами, столицей Арташатом, Вагаршапатом, Двином, и др. У Тавриза объединенные силы армян, гуннов и алан (по явно завышенным данным — 200000 человек) нанесли тяжелое поражение сасанидским войскам. Следует признать достоверным сообщение об этой битве, т. к. без нейтрализации персидских войск опустошить Мидию едва ли было возможно. Также согласно и Приску Сасанидские войска атакуют гуннов не сразу,

<sup>24</sup> Փաւստոսի Բիւզանդացոյ, Պատմութիւն Հայոց (Երևան 1987) (Չորրորդ դարութիւն) իւ. 224 (Павстос Бузанд, История Армении / На древнеарм. яз. Кн. 4, гл. 25 (Ереван, 1987) 224). «Ապա զօրաժողով լինէր Արշակ արքայ Հայոց, կուտէր առ ինքն զօրս բազումս իբրև զաւագ բազմութեամբ, և խաղայր ի վերայ աշխարհին Պարսից: Ապա առնոյր Վասակ զգունդն Հայոց, և զՅունն հանդերձ Ալանօքն կոչել յօգնականութիւն, և հասանէր դիմէր յօգնակութիւն բազաւորութեանն Հայոց ի վերայ Պարսից: Այլ բազաւորն Պարսից հանդերձ ամենայն իւրովք զօրօքն ի ժամանակի անդ յայնմիկ. քանզի և նա խաղացեալ զայր ի վերայ Հայաստան երկիրն ընդդէմ սոցա, ապա սոքա փութացեալք հասանէին յԱտրպատական. և զտանէին զբանակն արքային Պարսից ի Թաւրէշ բանակեալ:

Հասանէր Վասակ սպարապետն հանդերձ քան բիւրուքն, անկանէր ի վերայ բանակին Պարսից: Միաձի ճողոպրեալ բազաւորն փախչէր և առնուին յաւարի զամենայն կարականն Պարսից. և զամենայն զօրսն Պարսից բազմութեանն կոտորեցին, և առին աւար բազում ի բանակէն, զի ոչ զոյր նոցա թիւ: Ասպատակ տուեալ առնուին զամենայն Ատրպատական երկիրն. քանդեալ բոլորն գերկիրն, մինչև ի հիմանց կործանէին. և խաղաղացուցանէին զգերութիւն երկիրն քան զաստեղս բազմութեամբ»:

а лишь некоторое время спустя, когда те успели захватить в Мидии большую добычу. Можно было бы указать и на некоторые расхождения между Павстосом Бузандом и Приском, которые относятся к исходу кампании. Если Павстос Бузанд опускает изложение фактической стороны ее финала и говорит о полной победе армян и их союзников-степняков, то Приск сообщает о конечном успехе сасанидских войск: сумевших вынудить гуннов к отходу на родину, в степь по Каспийскому побережью, и отбить у них большую часть добычи. Подчеркнем, что отмеченное расхождение касается детали, которая не затрагивает основной информации, но напротив делает ее более полной. К тому же, оно снимается в следующей главе труда армянского историка, в которой повествуется о возобновлении вторжений персидских войск в Армению.

Факт, сообщаемый Павстосом Бузандом и, как мы полагаем, Приском, относится к армяно-иранской войне, хронологические рамки которой устанавливаются точно: начавшись в 363 году, она завершилась в 367 году гибелью Аршака вследствие открытой измены нахарарства — армянской феодальной знати, его перехода на сторону Шапура II. Армяно-иранская война (363—367 гг.) явилась непосредственным продолжением неудачного похода императора Юлиана на Ктесифон. По мирному договору в июле 363 г. Римская империя вынуждена была уступить Сасанидскому Ирану ряд стратегически важных районов в Северной Месопотамии (крепость Сингару, Мигдонию с Низибисом) и др. Римско-иранское соглашение включало также обязательство римской стороны сохранять нейтралитет в войне Ирана против Армении — союзника Рима в римско-иранской войне 363 г., «Чтобы, как сообщает Аммиан Марцелин, — Аршаку, нашему верному и постоянному другу не была оказана помощь против персов» (Amm. Marc. XXV, 7, 12). С сообщением римского историка полностью совпадают данные армянской исторической традиции, сохраненной Павстосом Бузандом<sup>25</sup>. «Затем между греческим царем и персидским царем Шапуром был установлен мир, — рассказывает Павстос Бузанд, — Греческий царь написал и скрепил печатью договор и передал Шапуру, персидскому царю. И было там написано так: «Даю тебе Низибис, что находится в Арвастане, Ассирийское Междуречье и отказываюсь от Срединной Армении; если можешь, победи их и поставь себе в услужение. Я им на помощь не приду»... И когда установился мир между царями греческим и персидским, персидский царь Шапур созвал войска и пошел войной на армянского царя Аршака»<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Эту особенность сообщения армянского автора отмечает Р. Груссе (Grousset, Histoire de l'Arménie... 140, п. 2).

<sup>26</sup> Павстос Бузанд, История Армении, кн. 4, гл. 21: «Այլ իբրև եղև խաղաղութիւն ի մէջ քաղաքացւոցն Յովնաց և ի մէջ քաղաքացւոցն Պարսից Շապուհի,

В 363 г. армянским войскам удалось отразить три глубоких вторжения персидской конницы в Армению. В 364 г. обойдя Аршака с юга (ожидавшего нападения со стороны Атропатены), персидские войска через Месопотамию совершили опустошительный поход в западные области Армении, откуда повернув на восток, ворвались в Араратскую долину с севера, однако здесь потерпели поражение в ночной битве с войсками Аршака. Отбив натиск противника, Аршак с помощью гуннов и алан смог перенести военные действия на его территорию и нанести ему значительный урон. Организовать вторжение кочевников в Иран через Дарьял Аршаку возможно было при поддержке Иберии (Картли). Согласно Моисею Хоренскому, иберийские войска оказали поддержку Аршаку в борьбе с нахарарами, восставшими в 359 г.

Сообщение Павстоса Бузанда об участии кочевников южнорусских степей — гуннов и алан в борьбе Аршака с агрессией Сасанидов, рассмотренное отдельно от сообщения Приска, в контексте только армяно-иранских отношений не дает оснований для сомнений в его достоверности. Очередность событий в рассказе Павстоса Бузанда позволяет с достаточной определенностью указать на время прихода к Аршаку контингентов гуннов и алан: это 365—366 гг. (Наиболее вероятная дата — 366 г.).

Возможно, вторжение гуннов не ограничилось только Мидией-Атропатеной, но также затронуло пограничные с ней области Северной Месопотамии, подвластные Ирану. Рассматривая известие Павстоса Бузанда мы не можем не остановиться на мнении М. И. Артамонова, отнесшего его к разряду анахронизмов. Не цитируя источник, исследователь ограничился кратким упоминанием события без попытки определения его даты. Не приводит он и обоснований для своей оценки известия Павстоса Бузанда. М. И. Артамонов приписывает древнему автору сочинительство, которое он усматривает в предыдущем разделе его труда (Փառաւոր Քիւր. Պ. 3. Ե. դ. գլ. Է, Ավ. 3, Զ. 7), в сообщении об участии гуннов в набеге войск маскутского царя Санесана на Армению около 336 года<sup>27</sup>. В рассказе Павстоса Бузанда гуннами открывается перечень горских племен Дагестана, присоединившихся к походу маскутов. Наряду с гуннами среди участников похода упомянуты аланы. Эпические детали рассказа, которые приводит исследователь в доказательство сво-

ութիւնց նամակ գրեալ և կնքեալ տալը քաղաքոյն Յովնաց քաղաքին Պարսից: Եւ գրեալ էր յովստից նամակին այսպէս. ետու քեզ, ասէ, զնորին քաղաք որ է յարմեստանի, և զՍիջազետս Ասորոյ, և մէջաշխարհին Հայոց. ճեմնքալիմ, ասէ, քէ կարասցես յաղթել նոցա և արկանել ի ծառայութիւն, ես ի քիկունս ոչ եկից նոցա:...Այլ իբրև եղև խաղաղութիւն ի մէջ քաղաքացւոցն Յովնաց և ի մէջ քաղաքացւոցն Պարսից, այնոսիկեւ կազմէր զգորս իւր քաղաքոյն Պարսից Շապուհ, և խաղաց ի վերայ Արշակայ արքային Հայոց:»

<sup>27</sup> Артамонов, История хазар... 52.

его мнения о сочинительстве Павстоса Бузанда — нагромождение кочевниками куч камней на пути их следования, дабы оставить память о своей огромной численности — вряд ли могут быть приняты в качестве довода против достоверности содержащихся в том же рассказе фактов военной и политической истории<sup>28</sup>. Если даже согласиться с мнением о недостоверности известия Павстоса Бузанда об участии гуннов в набегах маскутов в 330-м году, то данное обстоятельство никак не может обуславливать недостоверность сообщения о совсем ином факте, имевшем место в иное время и в иных политических обстоятельствах. Остается лишь заметить, что прямой связи здесь быть не может. Что же касается сообщения Павстоса Бузанда о вторжении 336 г., то следует подчеркнуть, что в нем отражена ситуация, в которой нет ничего невероятного: кочевники-северо-дагестанские (прикаспийские) маскуты, заволжские (прикаспийские) гунны и аланы из предкавказских степей — поддерживали между собой военно-политические контакты и организовывались в общие походы за добычей за Кавказские горы.

Перенесение представлений середины V в. в III в. характерно для сообщений Агафангела (Պփր. Պ. 3. 19) об участии на стороне армянского царя Хосрова (Тиридата II) в войне против Сасанидов наряду с иберами и албанами-гуннов.

М. И. Артамонов отмечает бесспорный анахронизм для первой половины III века этнонима гунн в труде Агафангела, однако данный факт не может служить основанием, чтобы «в соответствии с этим», как пишет исследователь, «оценить и второе упоминание гуннов у Павстоса Бузанда»<sup>29</sup>.

Важно обратить внимание на существенное различие в известиях о кочевниках у Павстоса Бузанда и Агафангела. В своем труде рассказывая о событиях III века Агафангел нигде не говорит об аланах, хотя и упоминает «Аланские ворота» (Дарьял). Вместо алан действуют гунны. Это еще одно указание на анахроничность этнонима гунн в труде Агафангела. В данном случае отразилась политическая ситуация в предкавказских степях середины V века, отмеченная безраздельным господством гуннских племен. Несомненно, что союзниками Хосрова (Тиридата II) в 230—240 гг. выступили не гунны, а аланы. Этноним гунн у Агафангела — собирательное обозначение кочевников предкавказских степей.

<sup>28</sup> В этом рассказе Павстоса Бузанда (Փավստոս Բուզանդ. Պ. 3. 6. ղ. 6) дана примечательная деталь, совпадающая с информацией Тацита. Победитель Сасанов армянский царь Хосров, оплакивая его смерть называет его «своим братом, Аршакидом по роду» («Երբ իմ էր ազգան Արշակունիք»). Согласно Тациту (Ann., II, 68) Аршакид Вонон, после потери трона, пытался бежать к албанам, а от них к своему родственнику — царю скифов.

<sup>29</sup> Артамонов, История хазар... 53.

Напротив, в обоих сообщениях Павстоса Бузанда вместе с гуннами действуют аланы. Их упоминание рядом с гуннами следует учитывать в качестве свидетельства, что в рассказе Павстоса Бузанда о вторжении гуннов в Иран в 365—366 гг. речь идет не о ком ином, как о собственно гуннах — объединении тюркских и угорских племен, их первом значительном военном выступлении на международной арене. Этот факт, как мы полагаем, сохранился и в гуннской исторической традиции, переданной Приском.

В рассказе Приска имеется ряд свидетельств, прояснение которых может послужить обоснованию предложенной интерпретации, либо же наоборот выявить ее ошибочность.

Мы имеем в виду сообщения: 1) о голоде, охватившем родину гуннов и побудившем их отправиться за добычей в Иран; 2) о войне, которой были заняты римляне в момент гуннского похода и вынудившей их придерживаться нейтралитета; 3) о гуннских вождях по имени Басих и Курсих; 4) об озере, через которое гунны переправились на пути к Дарьялу. Исследователи, затрагивавшие сообщение Приска, за исключением данных об озере, эти детали не рассматривали.

1) Голод (λιμός), охвативший страну гуннов, — в другом месте рассказа, — их родину, несомненно, состояние, в котором отразилось их внешнеполитическое положение, характер их отношений с соседями накануне похода. Факт голода указывает, что поход гуннов произошел до их войны с аланами и разгрома последних. Едва ли возможно допустить, чтобы гуннские племена могли испытывать голод после покорения ими алан, когда, по сообщению Аммиана Марцеллина, гунны «из них множество убили и ограбили» (interfectisque multis et spoliatis, — Amm. Marc. XXXI, 3, 1). Положение покоренных гуннами племен (после разгрома ими алан и остготов) к 377 г. характеризует Е. У. Скржинская: «Перейдя Днестр гунны появились на Дунае уже в виде сложного объединения племен: одни племена сопровождали гуннов в качестве военного подкрепления..., другие, оставаясь на своих местах, выплачивали дань гуннским вождям и снабжали гуннское кочевое войско продуктами земледельческого труда»<sup>30</sup>. После войны в степи голод или угроза голода — обычно удел побежденных.

Из сообщения Приска явствует, что гунны страдавшие у себя на родине от голода, проходят в считанные дни по территориям аланских кочевий, последовательно двигаясь к Дарьялу, имея своей целью Мидию. Согласно Приску срок их нахождения в аланских степях не мог превышать 15 дней. Следовательно на войну с аланами, как и затем с иберами и армянами, у гуннов не оставалось времени. Недаром, как и в случае с Арменией, источник ничего не говорит о гунно-аланском конфликте.

<sup>30</sup> Скржинская, Вступительная статья, перевод, комментарий... 270.



Кратковременность нахождения гуннов в аланских степях, разительно расходится с сообщением Иордана об упорном характере гунно-аланской войны. (Гунны обессилили алан «частыми стычками»).

Из сообщения Приска необходимо сделать вывод, что гунны мирно прошли по аланским землям. Характер гунно-аланских отношений, выявляющийся из данных Приска, не оставляет сомнений в том, что в рассказе Павстоса Бузанда гунны и аланы упомянуты в качестве союзников. Две разные исторические традиции, тем самым, дополняют друг друга.

В рассказе Приска можно выделить еще одно указание, из которого явствует, что гунны еще не господствуют в аланских степях. Они приходят со своей родины, которая отделена от аланских степей «пустынной страной» и озером (Азовским морем, по мнению Ромула). В 365 г. «родину» (οἰκεία) гуннов следует искать на востоке от аланской территории. В связи с этим, возможно, небезынтересно, отметить, что гунны уходят на родину по Каспийскому побережью (через Дербентский проход), впрочем из рассказа Приска очевиден вынужденный выбор маршрута их отступления. Свидетельства Приска позволяют представить и более конкретные реалии отношений между кочевниками: испытывавшие голод гунны явно предпочли нападению на соседей-алан совместный с ними поход за добычей в далекий Иран — Мидию, хорошо известную аланам по их прежним набегам (Amm. Marc., XXXI, 2, 21) и куда, на этот раз степняков звал армянский царь Аршак.

2) **Война.** Свидетельство Приска о войне, которую вели римляне, и которая помешала им вмешаться в события на их восточных границах — это, бесспорно, хронологический ориентир в интересующем нас вопросе. Необходимо указать на войну римлян, которая происходила одновременно с гунно-аланским походом в Иран в 365 или 366 г.

Приск сохранил прежде всего упоминание, несомненно, о войне между императором Валентом и претендентом на трон Прокопием. Восстание Прокопия, начавшееся во Фракии, сорвало приготовления Валента к войне с Ираном в конце лета 365 года<sup>31</sup> и потребовало от правительства большего напряжения сил. (В самом сообщении Приска подразумевается вынужденный характер римского нейтралитета). 28 сентября 365 г. Прокопий завладел Константинополем, а вскоре и Халкедоном<sup>32</sup>, и к зиме 365 его власть признавали в Вифинии<sup>33</sup>. Восстание было подавлено к концу мая 366 г.<sup>34</sup> (Прокопий был казнен 27 мая), однако в том же году антиправительственное движение во Фракии, признавшее но-

<sup>31</sup> Г. Л. Курбатов, Восстание Прокопия (365—366) // ВВ XIV (1958) 16.

<sup>32</sup> Курбатов, Восстание Прокопия... 16—19.

<sup>33</sup> Там же. 20.

<sup>34</sup> Там же. 23.

вого узурпатора, а также упорное сопротивление Халкедона<sup>35</sup> не позволили Валенту обратиться к ситуации в Армении. В 366 г. началась война Валента с готами, поддерживавших выступление Прокопия и угрожавших вторжением через Дунай. По свидетельству Зосима, планируемый Валентом поход против персов был отложен. (Zos. Hist. nova. I. IV, 10). Таким образом, гражданская война в Римской империи, а затем осложнения на Балканах лишали Аршака надежд на римскую помощь и побуждали искать себе новых союзников в борьбе с Сасанидами. Международное значение армяно-иранской войны (363—367) обычно недооценивается, однако, как видно, упорное и долгое время небезуспешное сопротивление Аршака натиску Сасанидской державы обеспечило тыл Валента в борьбе с Прокопием, а позже и в борьбе с готами (на ее начальном этапе).

3) **Вожди Басих и Курсих.** Источники сохранили имена гуннских вождей первой половины V века: Ульд, деятельность которого падает на 400—408 гг.; Донат, Харатон, принявший римское посольство в 412 г., братья Октар, Мундзук и Ругила (Руа), разделившие власть над гуннскими племенами, и Бледа и Аттила, правившие сообща с 434 г. по 444 г. Для IV столетия, озаменованного стремительным выходом гуннов на международную авансцену труд Иордана знает только одного предводителя — царя по имени Баламбер (Balamber-*rex Hunnorum*).

В событиях V века имена Басиха и Курсиха не засвидетельствованы. Важно указать, что Басих и Курсих — мужи из «царских скифов», т. е. происходят из того же господствующего в гуннском обществе племени, что и Аттила<sup>36</sup>. Не случайно, что воспоминание об их походе сохранились при дворе Аттилы в Паннонии. Басих и Курсих не только происходят из господствующего племени, но они также предводители огромного числа гуннов, их «архонты». Термин архонт указывает на обладание ими высшим рангом в военно-политической иерархии гуннов. Весьма возможно, что перед нами два вождя, правящие совместно в соответствии с традицией, известной по более позднему времени.

Попытки отнести их поход в V столетие и тем самым сделать их современниками Аттилы и Бледы, либо Ругилы и его братьев могут создать трудности в хронологии гуннских правителей. Такие попытки, как уже говорилось выше, не подтверждаются свидетельствами армянских

<sup>35</sup> Курбатов, Восстание Прокопия... 24.

<sup>36</sup> Относительно названия «царские скифы» Л. А. Ельницкий имеет в виду не только скифов и сарматов, но и гуннов пишет: «совершенно ясно, что речь идет лишь о нарицательном наименовании некоего племени, из состава которого происходили в какое-то определенное время общеплеменные вожди-цари и которое само составляло боевую дружину царя». Л. А. Ельницкий, Скифия евразийских степей (Новосибирск, 1977) 114.

историков V века, которые рисуют связную картину политического положения Армении и ее отношений с Ираном.

В сообщении Приска указано, что поход Басиха и Курсиха произошел задолго (πάλαι) до 448 года, когда о нем стало известно Ромулу. Вопреки этому сообщению источника, по мнению Н. В. Пигулевской: «около 448 г. Басих и Курсих, принадлежавшие к войску Аттилы, «мужи из царских скифов» и начальники многочисленного войска напали на пределы Ирана...»<sup>37</sup>. Нельзя не сказать, что приведенное мнение не подтверждается свидетельствами Египта и Лазаря Парбского: именно вторая половина 440-х гг. в Армении — время нарастания конфликта армянского общества с Сасанидским Ираном. Из приведенной цитаты, однако, следует, что гунны проходят по Армении незадолго до антисасанидского восстания 450 г. и обрушиваются на Иран, хотя об этих событиях у армянских историков нет ни слова! Поход Басиха и Курсиха должен быть согласован также с фактами гуннской истории, с наступательными действиями гуннов в Европе, в 433—439 гг. против бургундов и багаудов в качестве союзников Западной Римской империи и активной их политикой на Балканах (441—448), направленной против Восточной Римской империи (вторжения 441—443 гг. и 447 г.).

Уход в 430-е или 440-е гг. с европейских театров военных действий больших масс кочевников далеко на Восток должен был быть замечен римской стороной. Отнесение похода в V век дано (430—440 гг.) без учета и такой характеристики состояния общества гуннов, как голод, что также противоречит их господствующему положению в этот период.

Е. А. Томпсон, подробно пересказавший сообщение Приска, оставляет без должного внимания его свидетельства, имеющие хронологическое значение. Приурочивая поход к периоду между 415—420 гг. Томпсон доводов в пользу своей датировки не приводит<sup>38</sup>. (Он упоминает вторжение гуннов во Фракию в 422 г.<sup>39</sup>). Впрочем, отнесение гуннского вторжения в Мидию к 415—420 гг. не учитывает политическую ситуацию в Армении в эти годы. Именно 415—420 гг. отмечены усилением иранского господства над Арменией, которая непосредственно оказывается под контролем Сасанидской державы. Иездигерд I (399—420) после смерти Врамшапуха в 415 г. в обход наследственных прав его сына Арташеса посадил на армянский престол собственного сына Шапура (415—420). Этот царь-зороастриец на престоле христианской страны правил, опираясь на расквартированные в Армении персидские войска. (Моисей Хоренский сохранил эпизоды, показывающие рост напряжен-

<sup>37</sup> Пигулевская, Сирийские источники... 45.

<sup>38</sup> Thompson, A History of Attila and the Huns... 30—31.

<sup>39</sup> Ibid. 31.

ности между армянской знатью и персидским (зороастрийским) окружением Шапура).

Согласно Моисею Хоренскому царствование Шапура в Армении не было омрачено каким-либо вторжением извне. В 420 г. после смерти Иездигерда I он спешно покинул Армению надеясь занять иранский трон.

Приведенные соображения могут лишь свидетельствовать в пользу вывода о том, что время Басиха и Курсиха, «архонтов» главного правящего племени в объединении гуннских племен — это IV век, его вторая половина. Кажется и в самом сообщении Приска различимы определенные хронологические указатели. Посол Западно-Римской империи Ромул связывает с именами Басиха и Курсиха установление военного союза между гуннами и Западно-Римской империей; с этой целью состоялся их приезд в Рим. Не исключено, что Ромул имеет в виду один из первых договоров, если не самый ранний, гуннов с Западной империей<sup>40</sup>.

Итак, гуннские вожди, начавшие свою деятельность с похода в Мидию из приволжских степей, в дальнейшем (Юстеров) — т. е. немало времени спустя, достигли границ Западной Римской империи. В своем рассказе Ромул счел возможным опустить все остальные, промежуточные события, происходившие на пути Басиха и Курсиха в Италию после их ухода из Мидии. Видимо, эти события были хорошо известны его собеседникам.

Исходя из данных только Приска, позволяющих отнести мидийский поход гуннов ко времени до гунно-аланской войны (мы всегда имеем в виду факт голода среди гуннов и отдаленное местонахождение их родины), можно прийти к выводу о ведущей роли гуннских вождей по имени Басих и Курсих в событиях второй половины IV века. Известная отныне благодаря Павстосу Бузанду дата их мидийского похода (366 г.) дает основание утверждать, что гуннская традиция сохранила подлинные имена вождей, под руководством которых гунны двинулись от берегов Волги на запад, разбили алан и готов и достигли римской границы по Дунаю (377 г.)<sup>41</sup>.

4) Озеро. На своем пути к Кавказскому хребту, к Дарьяльскому ущелью, гунны переправились через какое-то озеро (λίμνην τινά περὶ αὐτὴν).

<sup>40</sup> Возможно, договор мог быть заключен в 382 г., вскоре после отражения Феодосием I нападения на Фракию (из-за Дуная) гуннов, скифов и карподов. (Zos. Hist. nova, IV, 34). См.: P. Petit, Histoire générale de l'Empire romain. T. 3. Le Bas-Empire (285—395) (Paris, 1978) 142. Т. Надь вторжение датирует 381. (T. Nagy, Les campagnes d'Attila aux Balkans et la valeur du témoignage de Jordanes concernant les Germains // Acta Antiqua (1956) IV. 252.

<sup>41</sup> Как отмечает Е. Ч. Скржинская имя царя гуннов Баламбер, победившего остготов, заимствовано Иорданом из готского эпоса. Оно вызвало сомнения у исследователей относительно его аутентичности. (См. Скржинская, Вступительная статья, перевод, комментарий... 328—329)

те<sup>5</sup>). Хотя в греческом языке имеется достаточно слов, означающих обходное движение, источник четко говорит о переходе гуннами (кавалерийской массой) озера — обстоятельство, позволяющее предположить, что оно было довольно обширным чтобы его обойти и достаточно неглубоким чтобы его перейти верхом на коне.

В рассказе Приска это озеро отождествляется с Меотидой — Азовским морем, но тут же самим Приском делается важная оговорка, что так полагал Ромул. Как отмечает Приск, указание на Меотиду исходило от Ромула, а не от его гуннских информаторов, которые в эпоху Аттилы хорошо знали Азовское море с прилегающими к нему землями, однако в своем рассказе не отождествили озеро с Азовским морем. Видимо, его название осталось им неизвестным, т. к. их первоначальные кочевья находились далеко от него за пустынной страной, также безымянной.

Вопросу о локализации озера большое внимание уделял Г. С. Дестунис. Он принял версию Ромула, оставив при этом без объяснений оговорку сделанную Приском. Г. С. Дестунис пишет: «Чтобы весь путь гуннов приурочить топографически, поставьте себя сперва к устью Днепра, а не Дона, на что мы имеем право, потому что уже с 376 г. познакомились гунны с краем, лежащим к западу от Дона. Идите от устья Днепра в Персию: сперва степь: до самого Азовского моря. Потом «лимна, которую Ромул принял за Меотийскую»<sup>42</sup>. Здесь мы считаем должным оговорить, что ученый неизбежно исходил из объема знаний своего времени — первой половины XIX века — о водоемах в регионе между Азовским и Каспийским морями и это в какой-то мере обусловило ошибочное отождествление им неизвестного озера с Азовским морем.

В своем рассуждении Г. С. Дестунис полагает, что гунны выступили в поход на Мидию с берегов Днепра и вступает в явное противоречие со свидетельством источника о том, что гунны выступили в поход с территории своей родины. (Родину гуннов мы никак не можем располагать на берегах Днепра!). Из рассказа Приска следует, что в эпоху Аттилы, гунны уже более полувека проживавшие в Восточной Европе (с 432 г. поселившиеся в Паннонии) называли своей родиной далекую страну на востоке.

Г. С. Дестунис обходит вниманием также указание Приска о голоде, постигшем гуннов, как факте несовместимом с их господствующим по-

<sup>42</sup> Именно такой локализации гуннов, по мнению Г. С. Дестуниса (Дестунис, Сказания Приска Панийского... 64), требует отождествление озера с Меотидой, ибо в случае движения от берега Дона на пути гуннов не оказалось бы Азовского моря. Г. С. Дестунис (Там же) замечает, что у Приска нет указания на Дон как «начальную точку похода «гуннов. Однако у Приска нет указания и на Днепр в качестве таковой. А. В. Гадло, относя поход к 30 гг. V века пишет, «что гунны миновали Меотиду в низовьях Дона» (Гадло, Этническая история Северного Кавказа... 49), однако Приск четко говорит, что гунны переправились через озеро, а не миновали его.

ложением в Причерноморье, начиная с 370 г. Указывая на движение гуннов от Днепра к Азовскому морю с целью переправы Г. С. Дестунис, однако, не говорит где она могла бы произойти. Следуя рассуждениям исследователя, можно предположить, что он имел в виду Керченский пролив. Отождествление озера в рассказе Приска с Азовским морем несомненно делает путь гуннов от Днепра к Кавказскому хребту необъяснимо усложненным и трудным: через Перекопский перешеек в Крым, затем через Керченский пролив на Таманский полуостров. Остается без ответа неизбежный вопрос, почему гунны, выступив с берегов Днепра, не избрали простой путь, в обход Азовского моря?

В 365—366 гг. гунны двигались в аланскую степь со своей родины, находившейся на востоке, по всей видимости за Волгой<sup>43</sup>. Этот путь (с востока на юго-запад, в направлении Дарьяла) неизбежно пролегал через область современных Сарпинских озер (территория Волгоградской области и Калмыкии). Они расположены длинной цепью параллельно Волге с севера на юг общей протяженностью в 180 км<sup>44</sup>.

Сообщение Приска о переправе гуннов через озеро соответствует известным особенностям водного режима Сарпинских озер, которые «весной заполняются талой водой и соединяются друг с другом протоками. Летом почти все пересыхают»<sup>45</sup>. Как пишет А. В. Шнитников, «Водный режим озер всей Сарпинской ложбины подвержен сильно выраженной изменчивости: циклическим усыханиям и обводнениям»<sup>46</sup>.

Согласно описанию Е. К. Суворова (1909) система Сарпинских озер «непосредственно переходит в широкую ложину Дабан, протянувшуюся в длину верст на 90 при 1 1/2 верстной ширине»<sup>47</sup>. Весной почти на всем своем протяжении она заполняется водой глубиной до 2 футов<sup>48</sup>.

Античным авторам этот прикаспийский регион был неизвестен. Е. Ч. Скржинская отмечает, что они имели смутные представления «о местах, где расселялись гунны до своего вторжения на правобережье Танаиса»<sup>49</sup>. (По известному замечанию Аммиана Марцеллина гунны жили «по ту сторону Меотийских болот у Ледовитого океана» (Аmm. Marc., XXXI, 21).

<sup>43</sup> Л. Н. Гумилев локализует гуннов на средней и нижней Волге (Гумилев, Хунну. Срединная Азия в древние времена... 243).

<sup>44</sup> А. В. Шнитников, О находках живых рыб в донных отложениях сухих озер // Озера Нижнего Поволжья и Арало-Каспийской низменности. Лаборатория озероведения. АН СССР. Труды. Т. XIV (М.—Ленинград, 1961) 242.

<sup>45</sup> Большая Советская Энциклопедия. Т. 22 (М., 1975).

<sup>46</sup> Шнитников, О находках живых рыб... 242.

<sup>47</sup> Е. К. Суворов, Поездка по системе Сарпинских озер // Известия Императорского Русского географического общества. Т. 45. Вып. 7 (1909) 450.

<sup>48</sup> Суворов, Поездка по системе Сарпинских озер... 450.

<sup>49</sup> Скржинская, Вступительная статья, перевод, комментарий... 269.

Ромул мог принять за Азовское море неизвестное озеро на пути гуннов. Ведь он, несомненно, был осведомлен о переходе гуннами после завоевания ими аланских степей через Керченский пролив в Крым<sup>50</sup>.

Таким образом, в ἀλμυρή, через которое гуннам, согласно Приску, пришлось переправиться на своем пути к Дарьялу, представляется возможным видеть Сарпинские озера. В этом случае мы имеем древнейшее о них известие<sup>51</sup>.

Рассмотрение данных рассказа Приска подтверждает высказанную нами точку зрения об идентичности событий описанных Приском и Павстосом Бузандом. Поход гуннов во главе с «архонтами» Басихом и Курсихом из области их старых, заволжских кочевий вместе с союзными аланами в Мидию произошел в 366 г., будучи самостоятельной фазой в ирано-армянской войне 363—367 гг. В этой связи представляется возможным уточнить хронологические рамки гунно-аланской войны, начавшееся не в 360 г.<sup>52</sup>, а вскоре после похода 366 г., возможно уже в том же году.

<sup>50</sup> Данные источников об этом событии подробно разбирает Е. Ч. Скржинская (Вступительная статья, перевод, комментарий... 272—274).

<sup>51</sup> Научное исследование Сарпинских озер началось с экспедиции К. М. Бэра в 1853—1857 гг. К. М. Бэр, побывавший на озерах, отметил: «Таким образом, Сарпа является не рекой, а цепью озер, которые весной на время соединяются друг с другом и тогда через Сарепту, через ее мост вливаются в Волгу» (Каспийская экспедиция К. М. Бэра 1853—1857 гг. Дневники и материалы // Научное наследство (Ленинград, 1984) 154). Согласно распространенной точке зрения Сарпинские озера образовались вследствие пересыхания древнего западного рукава Волги (см.: Нижнее Поволжье. Физико-географическое описание (М.—Ленинград, 1948) 35; Суворов, Поездка по системе Сарпинских озер... 452). Параллельно происходило понижение уровня Каспийского моря (Там же). По данным современных исследований наиболее низкий уровень Каспийского моря за последние 2500 лет приходился на II—I вв. до н. эры (см. С. И. Варущенко, А. Н. Варущенко, Р. К. Клинг, Изменение режима Каспийского моря и бессточных водоемов в палеовремени (М., 1987) 68).

<sup>52</sup> Скржинская, Вступительная статья, перевод, комментарий... 268, прим. 378; Л. Н. Гумилев, Хунны в Азии и Европе // ВИ (1989) №7. 24.

## SUMMARY

R. Manaseryan

### PROSCUS PANITES AND PAVSTOS BUSAND'S RELATIONS ABOUT THE HUNS' EXPEDITION IN MEDIA

The article is dedicated to the interpretation of Proscus Panites' reports about the Huns' intrusion under the leadership of Basich and Kursich in Media over Darial in an indeterminated epoch, long before (pavlai) the time of Attila.

The attribution of this event to the V century (396—448) is not confirmed by the Armenian sources the testimonies of which on the political situation in the Transcaucasia and neighbouring countries (including their relations with the tribes of precaucasian regions) are crucial in the elucidation of this issue.

The author shows the identity of Proscus' data with Pavstos Busand's report (overlooked by E. A. Thompson, F. Altheim and O. Maenchen-Helfen) about the coming of Huns and Alans in aid to the Armenian King Arshak on his war against the Sasanians and their joint intrusion into Atropatene. The date of this event is precisely established as the year of 366.

The analysis of such facts on Proscus' reports as the hunger on Huns' fatherland before their expedition, the Romans; war which forced them to remain neutral, the character of Hun-Alan relations, the chiefs' names Basich and Kursich (inattested among the well-known Hun rulers of the V century), and finally peculiarities of Huns road gives us weighty reasons to suppose the identity of the events mentioned by Priscus and Pavstos Busand.

## A COMPARATIVE ANALYSIS OF SOME TECHNICAL TERMS IN ARMENIAN SOURCES<sup>1</sup>

M. E. Shirinian

In this article I am going to deal with some technical terms, which are reflected in the Armenian sources, and perhaps were common in the Greco-Syrian cultural world, an important part of which was Armenia. These terms are not preserved sufficiently in Greek or Latin (sometimes one can find their traces only in the early sources). It could be that some of these terms were borrowed from the Syriac, rather than Greek.

Moreover, these technical terms are based on ideas that were probably in the very beginning of the Christian church. If this is true, this material becomes extremely valuable for our understanding of ecclesiastical antiquity. Indeed, very little information is available concerning the development of the Eastern and Western rites during the first centuries of Christianity, for several reasons: first, due to the widespread legendary mind-set of the Middle Ages; second, because of our limited knowledge of early church historiography, which was tied to creating a canonical ecclesiastical ideology. During this process many attitudes toward Christian doctrine, in a global sense, changed that had their reflection in diverse sources.

The material I am going to present mostly is new and there are many unclear questions still. That is why I want to share these ideas, awaiting your strong criticism or acceptance of this analysis, especially from experts who deal with the Syriac sources (because that is not my field).

Let me elaborate on this. Here I will treat only two groups of technical terms: *nurb ew layn greank'* — «the subtle and wide (or large) writings», and *mankunk' ekeghet'woj* — «the Children of the Church» (it appears also as *ukhti mankunk' ekeghet'woj* — «the Covenant's Children of the Church», and *ukhti mankunk'* — «the Children of the Covenant».

In Armenian literature there exist a very unusual division of writings to the — «նուրբ եւ լայն գրեանք» — «subtle and wide writings». For the first term in question one can even find the lists of these writings preserved in the manuscripts (the first testified list is from the 11th century). The most exciting is that this specification of a literature is found also in a special writing from the 13th century dedicated to this topic in the «Book of the Causes» by Grigor Abasean<sup>2</sup>. The full title, which bears this writing is as follows: «The Causes of the large and subtle writings, taken from the Holy Fathers and vardapets<sup>3</sup>, put together and provided by Grigor, the son of Abas»<sup>4</sup>. This large «Book» (376 folios) consists of three parts: 1. the books of the Old Testament; 2. the subtle writings; 3. the books of the New Testament.

The second part of the «Book of Causes» — the subtle writings — within the works of some philosophers and the Church Fathers, which will be listed below, contains a series of etiologic legends and stories connected with philosophy, history, customs, rites etc. Hence, one can see from this division that the first and the third group compose «the wide writings» and the second group presents «the subtle writings»<sup>5</sup>.

Unclear meaning and uncommon usage of such names for the characteristic of the work, especially the «subtle» one, made me investigate the meaning of «subtle» (because it is more or less clear for the term «wide») and the roots of these terms.

There is another antithesis closely connected with this one: internal (esoteric) and external (exoteric) writings.

In Byzantine as well as in Armenian schools the pupils studied the internal and external sciences<sup>6</sup>. The attitude of Christians toward the external authors is well enough expressed in the treatise of Basil the Great, titled «To the young: How to derive a benefit from reading the pagan writers». He warns

<sup>2</sup> Mashtots' Matenadaran, Erevan, MS. Armenian 1879. It is a pity that such an interesting and important writing never has been published and still remains unpublished.

<sup>3</sup> Vardapet means «doctor, teacher», later «archimandrite». One could translate this word partially as a «doctor» but the meaning of the word is wider; cf. F. CONY-BEARE, *Rituale Armenorum, being the Administration of the Sacraments and Breviary Rites of the Armenian Church* (Oxford, 1905), the Glossary of Technical Terms. 536: s.v. Wardapet or Doctor.

<sup>4</sup> Mashtots' Matenadaran, Erevan, MS. Armenian 1879, 3r.

<sup>5</sup> See also — Հ. Անասյան, Հայկական Մատենագիտություն (Երևան 1959) հտ. Ա, էջ XIII-XIV.

<sup>6</sup> As external to Christian science. This interpretation goes back to the early church canons, where everything which is outside Christian religion was called by the word *ἐξω* (cf. for example in Nicaean canon lists). In Armenian sources the word is rendered by *արտաքին* («external») — a *terminus technicus* borrowed by Armenians from Byzantine tradition. In the Armenian sources, phrases such as external authors, external sciences, external writings occur. The exact definition of external writings in Armenian tradition can be found in the «History of Armenia» of the 13th century historiographer Kirakos Gandzakeci, who referring to Eusebius of Caesarea says simply that the external writings are those, which are outside the Bible and church historiography (Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն հայոց, աշխատասիրություն Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի (Երևան, 1961) էջ 5).

<sup>1</sup> The short version of this paper under the title: «A Comparison of Literary methods and genres in Byzantine and Armenian Literature» was delivered on the XXth International Congress of Byzantine Studies (see Acts: XXth International Congress of Byzantine Studies. Selected Papers (Paris, 2001) Vol. III. 56).

that one should be very careful when choosing the classic authors for children to read as part of their education, paying special attention to interpreting them in accordance with Christian morality. At the same time, he considered the reading of pagan literature very useful, because it is spiritually uplifting (makes the soul better) and teaches respect for virtue (goodness), e.g., the poetry of Homer and other representatives of external wisdom (οἱ ἑξω, οἱ ἑξωθεν), laud virtues and virility found in history<sup>7</sup>. This technical categorization is found in the early Armenian sources. Later, in the 13–14th centuries, these terms are present in the programs of the Medieval Armenian Universities such as Gladzor, Tatev and the others.<sup>8</sup>

Armenologists have presented various theories on the interpretation of the term «subtle». Some of them connected it with philosophical works, others thought it meant «difficult, incomprehensible writings». Often «external» and «subtle» works were confused by scholars who regarded those words as synonyms.<sup>9</sup> Some manuscripts present lists of the external and the «subtle» writings. There is even one colophon,<sup>10</sup> which warns that the external works should have a strict order, and must be presented in «a natural, precise arrangement, which is first of all «The Grammar», and then «The Definitions» and «Every evil must be punished», then «Porphyry», after that «The Categories», then «Periarmenias»,<sup>11</sup> then «De Mundo», after that «The Virtues». After presenting this order, the scribe explains that if this order is confused, that means that the archetype from which the manuscript was copied is corrupted or it was improperly copied due to the error of the scribe. This is valuable information illustrating that, first, the order of the external writings and context was very important,<sup>12</sup> and, second, that sometimes this order was confused.

<sup>7</sup> (PG 31, col. 564–589).

<sup>8</sup> С. АРЕВШАТЯН, А. МАТЕВОСЯН, Гладзорский университет — центр просвещения средневековой Армении (Ереван, 1984). For example there is a colophon, which tells that Grigor of Tatev studied the internal and external writings in the University of Tatev.

<sup>9</sup> For example, АРЕВШАТЯН, МАТЕВОСЯН, Гладзорский университет... 39.

<sup>10</sup> MS N1716, 158v. Those seven are external writings.

<sup>11</sup> In this way the translation of Pseudo-Aristotelian treatise Περὶ ἑρμενεύσεως is rendered in all Armenian MSS.

<sup>12</sup> It also proves that there was a special attitude towards the context of MSS. and the systematic arrangement of writings into exact groups (external and internal, «subtle» and «large», «particulars» — մանրամասնութիւնք — the rules of church music, epic) was not random. One can find rich material on the question of the systematic arrangement of the writings in Armenian sources. This question, unfortunately, is relatively unexamined. There is fine research by J. MANSFELD, *Prolegomena. Questiones to be settled before the study of an author, or a text* (E. J. Brill, 1994) 10, 13, 15–16, 21, 23 etc. — which among other interesting topics include also discussions on the systematic arrangement of the writings in Late Antiquity.

Indeed, in some MSS<sup>13</sup> the order differs, and the list presents not only the external works but also the commentaries on them made by the Armenian authors.

The list of «subtle» writings is preserved in MSS in different versions too: the prolonged, which contains 18 items,<sup>14</sup> the medium one — 13 items,<sup>15</sup> and the short version containing 10 items<sup>16</sup>. From these authors the particular works are selected, e.g.: 1) 8 books of Philo Alexandrinus; 2) 5 books of Dionysius the Areopagite; 3) 7 books of Gregory of Nyssa; 4) 1 book of Severianus; 5). 4 books of Gregory of Nazianzus; 6) 3 books of Basil; 7) 2 books of Evagrius; 8) «Definitions of Philosophy» by David Invictus; 9) «The Solutiones» by Proclus Diadochus; 10). «On Grammar» 24 speeches; 11) Hermes — 1 speech; 12) Porphyry's 51 speeches; 13) Aristotle — 5 books; 14) «The Beings» by David; 15) «The Chreia» by Movses; 16) 3 books of Yohan (John) Mairavanec'i; 17) «Commentaries» on the Old and New Testaments 18) Homiliary of Armenian patriarchs and laity (մանրամասնութիւնք).

These lists demonstrate that among the «subtle» writings there are «external» writings as well as works of the church fathers and commentaries on biblical books. Thus, «subtle» is something wider than «external». Though the «external» writings, as mentioned above, had Byzantine origin and the «subtle books» were probably the same. But both of those lists seem to have been composed by the Armenians because they contain excerpts from the works by Armenian authors. In addition, these writings seem to be those, which were «canonically» accepted by Armenian Church.

As to the terms «the internal» and «the wide», they both occur very rarely; both of them were used for determination of the biblical books, so they could be regarded as synonyms.

If it is more or less clear with the meaning of the terms «exoteric», «esoteric» and «wide»,<sup>17</sup> the same could not be said for the «subtle writings». So, what is the difference between the external and subtle works? What exactly does «the subtle» writings mean? Why and how was such an unusual term as subtle used for these writings?

I am inclined to consider the term «subtle» writings<sup>18</sup>, as one of the literary genres or scholarly literature, which combined the writings that provided

<sup>13</sup> E. g. Mashtots' Matenadaran, Erevan, MSS. Armenian 462, 218r; 2220, 290r–290v.

<sup>14</sup> E. g. Mashtots' Matenadaran, Erevan, MSS. Armenian 582, 39v–40r. The prolonged version of the list contains also some works of Armenian authors.

<sup>15</sup> Mashtots' Matenadaran, Erevan, MS. Armenian 8509, 79r–79v.

<sup>16</sup> Mashtots' Matenadaran, Erevan, MSS. Armenian 2961, 72r.

<sup>17</sup> Of course, the use of the word լայն («wide») for writings is not usual either.

<sup>18</sup> Often it rendered in Plural as «մանրութիւնք» «the subtles», without the word «work»; the same is true for «արտաքինութիւնք» — «the externals» (see below).



the philosophical basis of Christianity (patristic, doxographical writings, as well as certain works of Ancient Greek authors or commentaries on them), i.e. the works that ensured the conciliation of theology with religion. In an article<sup>19</sup> specifically devoted to this topic, I tried to show that this term was borrowed from the representatives of the first Alexandrian School and, probably, is the rendering of the Greek τὰ κατὰ λεπτόν.<sup>20</sup>

It is not clear, however, whether, this classification existed in other literature besides the Armenian. Perhaps it existed in Syriac or Coptic literature, because of the close and multilevel ties between the Armenian Church and these Churches.<sup>21</sup> Until the answer to this question is found, this *terminus technicus* (which conveys more than merely an amorphous literary genre) is preserved only in Armenian sources. It seems that this genre classification was created as a sort of combination of the main philosophical and patristic works, which formed the theoretical basis of Christian doctrine, at least its Armenian version.

As far as I know, the Greek expression τὰ κατὰ λεπτόν has not been exhaustively studied in the scholarly literature either. At the end of the 19th century and the beginning of the 20th, the term κατὰ λεπτόν and the antithesis λεπτός — παχύς attracted some scholarly attention. Sneider, Willamovitz-Möllenndorf, Reitzenstein, Pfeiffer, Malchukova and Chistjakova<sup>22</sup> stated that λεπτός<sup>23</sup> and παχύς were meaningful technical terms used by the representatives of Alexandrian poetry (Aratus of Soli, Callimachus). Some of them thought there was a style called τὰ κατὰ λεπτόν.<sup>24</sup> More recently

<sup>19</sup> M. SHIRINIAN, Subtle and wide writings // *Ashtanak* 2 (1998) 15–45 (in Armenian).

<sup>20</sup> Of course, this topic is too complicated and broad to address today and it needs more research.

<sup>21</sup> Although some traces are observed in Syriac literature, cf. S. BROCK, *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (London 1984) V. 19–21.

<sup>22</sup> E. SNEIDER, *Callimachea* (Lipsiae, 1870) 95, U. V. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos* (Berlin, 1924) 178; E. REITZENSTEIN, *Zur Stiltheorie des Kallimachos Festschrift* (Leipzig, 1931) 23; Т. Г. МАЛЧУКОВА, *Литературная критика в эпиграмме // Древнегреческая литературная критика* (М., 1975) 327, 333; Н. А. ЧИСТЯКОВА, *Эпитеты «тонкий» и «толстый» в каллимаховской полемике // Язык и стиль памятников античной литературы* (Ленинград, 1987) 166–172.

<sup>23</sup> The term «λεπτός» had a pejorative meaning in the time of Aristophanes, then had the opposite significance for the representatives of Alexandrian Poetry, and again reverted to the pejorative meaning of this word with the establishment of Christianity, but at the end of the 5th century it had a positive meaning at least for Armenians, and after that Thomas Aquinas seems to have been the one who started to appreciate the subtlety.

<sup>24</sup> E.g. REITZENSTEIN, *Zur Stiltheorie des Kallimachos Festschrift*...

there is new interest in the interpretation of this phrase, as shown by the recently published book by M. A. Seiler<sup>25</sup>.

It should be noted that it is also possible that the meaning of τὰ κατὰ λεπτόν as a term was not always the same over time because words also have a history. Moreover, it is also possible that the same idea, was expressed by different terms at different times. E.g. it seems that the antithesis λεπτός — παχύς later on, have synonymies — πυκνὰ and μανὰ — to express the same sense, for example:

καὶ δικανικὸς μὲν χαρακτήρ ἐστὶν ὁ λεπτός καὶ πυκνὸς καὶ συλλογιστικὸς, ὡς καὶ αὐτὸς φησιν, οἷον ὁ κατὰ Τιμοκράτους, ὁ κατὰ Ἀριστοκράτους<sup>26</sup>.

As another example of this could be drawn forward from the commentary on the «Categories» of Aristotle by David-Elias:

«εἶθε γὰρ Ἀριστοτέλης τὰ λεπτότερα τῶν στοιχείων μανὰ καλεῖν τὰ δὲ παχύτερα πυκνὰ. τὰ τοιαῦτα οὖν πυκνὰ καὶ μανὰ ἐπεὶ τοῦ τοῦ ὅλου ἓνα χαρακτήρα δηλοῦσιν, ὑπὸ τὴν ποιότητα ἀνάγονται».<sup>27</sup>

The term γλαφυρός<sup>28</sup>, which has more or less the same meaning as λεπτός was used for «subtle» style even beforehand of the term in question, and, in my judgment cannot be a reflection or rendering of the Armenian «Կուր».

It is well known that the *Patres* of the Church «decisively rejected a philosophy which later was to form the foundation of the most successful and influential Christian philosophy ever devised»,<sup>29</sup> which was revived thanks

<sup>25</sup> M. A. SEILER: see POI/HSIS POIH/SEWS: Alexandrinische Dichtung KATA\ LEPTO/N in strukturaler und humanethologischer Deutung, *Beitraege zur Altertumskunde*. Band 102 (Stuttgart—Leipzig, 1997) 263. I learned about this interesting study through an e-mail from my colleague, David Runia, where Robert Schmiel's review of this study was presented, and I look forward to see it. Judging from the review, this study demonstrates that «KATA\ LEPTO/N refers to the light, refined, intellectual style...» and that «Callimachos, Theocritus, and Apollonios know and use the code as part of their «common esthetic group-idiolct kata lepton».

<sup>26</sup> Sopater & Rhet., *Scholia ad Hermogenis status seu artem rhetoricam*, Volume 5, page 75.

<sup>27</sup> A. BUSSE, *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis categorias commentaria* (Berolini, 1900) 233, 27–28; cf. also the whole passage — 233, 20 — 234, 10.

<sup>28</sup> For example Dionysius of Halicarnassus; cf also O. VARDAZARYAN, *Once again on the «Book of the causes of the large and subtle writings» // XXe Congrès International des Études Byzantines, Pré-Actes* (Paris, 2001) III. Communications Libres. 55.

<sup>29</sup> D. T. RUNIA, *Festugiere revisited: Aristotle in the Greek Patres*. P. 2: VC 43 (1989) 1–34, E.J. Brill, Leiden.

to Thomas Aquinas. The logic was even named *Ἀριστοτέλους κακοτεχνία*.<sup>30</sup> Therefore, the traces of subtle works or thoughts with their pejorative meaning, could be observed in the early Christian literature. It seems that the examples for it are found in Tertullian's «The Five Books against Marcion», where he accuses the heretics that they «expend a great deal of their subtlety in showing that by world is meant the lord of the world».<sup>31</sup> Or in a big passage dedicated to subtlety, he says:

«When, again, he (the apostle) warns them to «beware of subtle words and philosophy», as being «a vain deceit», such as is «after the rudiments of the world» (not understanding thereby the mundane fabric of sky and earth, but worldly learning, and «the tradition of men», subtle in their speech and their philosophy), it would be tedious, and the proper subject of a separate work, to show how in this sentence (of the apostle's) all heresies are condemned, on the ground of their consisting of the resources of subtle speech and the rules of philosophy. Thanks to this simplicity of truth, so opposed to the subtlety and vain deceit of philosophy, we cannot possibly have any relish for such perverse opinions».<sup>32</sup>

In a different place:

«Then, say you, according to this distinction the law did not proceed from the God of Christ, Subtle enough! But here is something still more subtle for you. For when (the apostle) says, «Not (the righteousness) which is of the law, but that which is through Him», he would not have used the phrase through Him of any other than Him to whom the law belonged».<sup>33</sup> Sozomen in the Ecclesiastical History about Aetius the Syrian tells as follows: «As he was extremely addicted to contention, very bold in his assertions on theological subjects, and prone to have recourse to a very subtle mode of argumentation, he was accounted a heretic, even by those who held the same sentiments as himself».<sup>34</sup>

Was the attitude to Greek philosophy the same in the very beginning of the establishment of Christian ideology? It is clear that in order to create its own ideology, early Christianity all over the world needed to be based on achievements of external (exoteric) — antique and Hellenistic — culture. Only with a strong philosophical basis could the Christians defend their theological and dogmatic positions. Consequently, it is comprehensible that the

<sup>30</sup> BROCK, Syriac Perspectives... 19, 21.

<sup>31</sup> Book V, 5. 439.

<sup>32</sup> Book V, 19 — The Epistle to the Colossians, 471.

<sup>33</sup> Book V, 20 — The Epistle to the Philippians, 473.

<sup>34</sup> Book IV, 12.

authors of the early Byzantine literature, while striving to secure the victory of Christian ideology, fundamentally based their writings on antique traditions and used many forms of pagan culture such as school tradition, conception, terminology, etc.

The council of Chalcedon became a kind of cut-off point for the learning and teaching of Greek wisdom. After that a reappraisal of values and the creation of more Orthodox and Papal traditions took place. The Decrees of Pope Gelasius (*sedit* 492—96), then the letters of Pope Gregory I (the Great, *sedit* 590—604) and the librarian Anastasius in which many early Byzantine historical works are condemned for contradicting orthodoxy testify to this.

Therefore, one can point out, that before the second half of the 5th century the attitude to Greek wisdom was more «subtle», even that, as it is noted above, the approach to these sources was very critical. Moreover, sometimes they even tried to hide the use of pagan source.<sup>35</sup> It should be stressed also that under «the Greek wisdom» for the first centuries of our era, one should understand more compilations, handbooks and commentaries. The originals of the Greek authors seem «to have been confined to a fairly restricted circle...».<sup>36</sup> Father A. J. Festugière, for example, used to think that only Origen could be the one who used Aristotle's works in the originals.<sup>37</sup> Contrary to him, David Runia is not so skeptical.<sup>38</sup>

Chalcedon became a watershed also for the Eastern Churches. Among them was the Armenian Church too, which tried to keep the balance between the complicated political situation and its rights and duties which included the supervision of learning and teaching. To prove their uprightness, the Armenians were brought the testimony of the Greek Fathers, trying to prove that the Nicæan Creed is the only true and acceptable creed. But to deal with such dogmatic issues and controversies one needed to have the proper skills in logic, dialectics etc. That is why the Armenians, almost simultaneously with the creation of their own vernacular literature, started to translate the works from Greek and Syriac, which, in their opinion were the proofs of their confessional righteousness. This is one of the reasons why the so-called Armenian Hellenizing School of translation appeared, the preliminary aim of which was the creation of handbooks on sciences of the *trivium* (dialectic, rhetoric and grammar), which were necessary as a step for passing on to the *quadrivium* (arithmetic, geometry, music and astronomy). «No attempt was

<sup>35</sup> E.g. Didymus in an exegesis of Ps. 21:27, while using the Aristotelian syllogistic proofs, see RUNIA, Festugière revisted... 25.

<sup>36</sup> H. GOTTSCHALK, Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century AD // *ANRW* II 36.2 (1987) 1172.

<sup>37</sup> A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des grecs et de l'Évangile* (Paris, 1932) 221–263.

<sup>38</sup> RUNIA, Festugière revisted... 5–19.

made by the Hellenizing School to translate the complete works of such celebrities (like Plato, Aristotle and Philo. — *M. Sh.*) but only select works which seem to have been used for tutorial purposes». <sup>39</sup> Also that is why much of the early-Christian material which was rejected by the already-established Sees of Constantinople and Rome, was preserved and assimilated into the new Christian culture of Armenia. <sup>40</sup>

The existence of a custom of the Secret Mystery and its continuity in Armenia is a good example for this. This custom prevailed in the earliest ages of the Church, by which the knowledge of the more intimate mysteries of the Christian religion, as well some books, were carefully kept from the heathens and even from those who were undergoing instruction in the Faith. Much later, in 17th century it was called by the theological term *Disciplina Arcani* — Discipline of the Secret <sup>41</sup> (German *Arcandisciplin*). Although the origin of the practice <sup>42</sup> is thus to be traced back to the very beginnings of Christianity, it does not seem to have been so widespread in Greek and Latin sources. This may be due in part to the deficiency of detailed data with regard to the early period, but it is probable enough that the discipline was developing more precisely all through the second and third centuries. The best example, perhaps, is the «*Stromata*» by St. Clement of Alexandria where this topic is emphasized many times. <sup>43</sup> In the Preface are given the following precautions:

«But secret things are entrusted to speech, not to writing, as is the case with God. And if one say that it is written, «There is nothing secret which shall not be revealed, nor hidden which shall not be disclosed», let him also hear from us, that to him who hears secretly, even what is secret shall be manifested. This is what was predicted by this oracle. And to him who is able secretly to observe what is delivered to him.

<sup>39</sup> A. TERIAN, Philonis Alexandrini De animalibus / The Armenian Text with an Introduction, Translation, and Commentary.

<sup>40</sup> Cf. ANDERS HULTGARD, Change and Continuity in the Religion of Ancient Armenia with Particular Reference to the Vision of St. Gregory // *Classical Armenian Culture* / Ed. Th. J. SAMUELIAN (University of Pennsylvania, 1982) (Armenian Texts and Studies 4) 8–26; p. 9; see also fn. 8. — «Other evidence shows the conversion to have been a gradual process of cultural transformation during which much pre-Christian material was preserved and assimilated into the new Christian culture of Armenia».

<sup>41</sup> I. VON FUNK, Das Alter der Arkanidisziplin in «Theologische Abhandlungen» (Paderborn, 1907) III. 42–57; MACDONALD, The Discipline of the Secret in «The Am. Eccl. Rev». (Philadelphia, 1904) xxx.

<sup>42</sup> See *Cath. Encycl.* — «The origin of the custom must be looked for in the recorded words of Christ: «Give not that which holy to dogs; neither cast your pearls before swine; lest perhaps they trample them under their feet, and turning upon you, they tear you» (Matt., vii, 6).

<sup>43</sup> E.g. *Stromata*, I, 1, 2, 9, 12, 29 etc.

that which is veiled shall be disclosed as truth; and what is hidden to the many, shall appear manifest to the few.

And we profess not to explain secret things sufficiently — far from it — but only to recall them to memory, whether we have forgot aught, or whether for the purpose of not forgetting». <sup>44</sup>

The chapter 12 of book I, even referred to under the title «The Mysteries of the Faith not to be divulged to all» where he explains:

«And even now I fear, as it is said, «to cast the pearls before swine, lest they tread them under foot, and turn and rend us». For it is difficult to exhibit the really pure and transparent words respecting the true light, to swinish and untrained hearers». <sup>45</sup>

The same idea connected with the «Covenant» expressed in the Armenian collection of the Ecclesiastical canons:

«As to those who eat indiscriminately the food of the heathens, the great and god-loving assembly resolved to say that «to the pure all things are pure: but to them that are defiled all things are defiled» (cf. Tit. I.15), that is, what they are allowed to eat. If it is possible, let him not taste at all, if one audaciously falls into voracity, let him not eat the cheese, the meat, slaughtered by a non baptized man [a catechumenus] <sup>46</sup> and not to approach at all any food and drink and even fruits and vegetables, being sacrificed. But as to the bread, wine, fruits, vegetables, the cloths and the animals which have not undergone their profane immolation, one may freely [use them]. You, the same, as it said: «Give not that which is holy unto the dogs» (Matt. VII.6), the food of the covenant of the holy church — to a man who has not the Lord's seal». <sup>47</sup>

Indeed, here it is neatly discerned that there is a special pure «food» as in a direct as well in a figurative meaning, for special pure people. Actually it is

<sup>44</sup> *Stromata*, I, 12. Cf. also: Archelaus. The Acts of the Disputation with the Heresiarch Manes, A Fragment of the same Disputation, 3 — «For we do not declare the mysteries touching the Father, and the Son, and the Holy Spirit to a Gentile; neither do we speak of the mysteries plainly in presence of the catechumens; but many a time we express ourselves in an occult manner, so that the faithful who have intelligence may apprehend the truths referred to, while those who have not that intelligence may receive no hurt»; cf. also chap. 26 of «The Acts».

<sup>45</sup> *Stromata*, I, 1.

<sup>46</sup> Cf. Mercier. 209: «des hommes ignorants».

<sup>47</sup> Կանոնագիրք Հայոց / աշխատասիրությունք վ. Հակոբյանի. Ա (Երևան, 1964), Բ (Երևան 1971) 160.5.–161.12. [The Armenian Book of Canons / Critical edition by V. HAKOBIAN, I, Erevan 1964; II, Erevan 1971]. A Review by Dom. B. OUTTIER in *REArm* X (1973), The Canons of Ancyra X. 160.5.–161.12. (Gr. om.) (cf. Conybeare 1891, p. 214: «cui character domini non impressus sit», n.6: «id est non baptizato».

the same idea expressed above dealing with «the Children of the Church» and secret knowledge. There is more information preserved about it in the fourth and fifth centuries. For example St. Cyril of Jerusalem in his «Catechetical Discourses» in the first discourse warns his auditors not to tell what they have heard.<sup>48</sup>

About the Secret Mystery, one can read in the Catholic Encyclopedia the following:

«After the fifth or sixth century, when Christianity was thoroughly established and secure, the need of such a discipline was no longer felt, and it passed rapidly away...<sup>49</sup> The need for this reticence became less pressing after the fifth century, as Europe became Christianized and the discipline gradually passed away. We may, however, still trace its effects in the seventh century in the absurd understatements contained in the Koran on the subject of the Blessed Trinity and the Holy Eucharist. This, perhaps, is almost the last instance which could be brought forward».<sup>50</sup>

In contrary to this statement, the testimonies from the Koran are not «the last instance which could be brought forward». The continuity of the Secret Mystery is found often in the Armenian sources from the early to later centuries. There is a phrase in Armenian ծածուկ խորհուրդ, — «a secret mystery», which is the expression of the same idea.<sup>51</sup> The explanation of the fact that the Secret Mystery was preserved in Armenia while it disappeared elsewhere, is clear enough: even when Christianity «was thoroughly established» Armenians never felt themselves «secure». Due to their confessional point of view, Armenians tried to keep and be faithful to throughout their subsequent history not only this discipline but also all other traditions, which were in use before the council of Chalcedon.

Moreover, early Christians trying to make the Holy Sacrament more mysterious<sup>52</sup> could not turn a blind eye to the philosophy. Therefore such

<sup>48</sup> «Should a catechumen ask what the teachers have said, tell nothing to a stranger; for we deliver to thee a mystery...see thou let out nothing, not that what is said is not worth telling, but because the ear that hears does not deserve to receive it. Thou thyself wast once a catechumen, and then I told thee not what was coming. When thou hast come to experience the height of what is taught thee, thou wilt know that the catechumens are not worthy to hear them» (Cat., Lect. i, 12).

<sup>49</sup> Catholic Encyclopedia, Discipline of the Secret, ARTHUR S. BARNES, Transcribed by Hugh J. F. McDonald.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Cf. especially the sentence by such a mystic author of 10th century as Grigor Narekac'i — «Լայնել քն բարի պնդութիւն ծածուկ խորհուրդս» — «To make wider the subtlety of secret mystery», note the antithesis «wide» and «subtle».

<sup>52</sup> For a refutation of the theory of G. Anrich (Das Antike Mysterienwesen, 1894), that the primitive Christians borrowed this practice from the mysteries of Mithra, see

writings should not have been comprehensible for all, but only for the restricted circle.<sup>53</sup>

Starting with the letters he tells about writing because he considered it to be premature to bring to weak ears the most perfect and great art of philosophy, for he ranked the intelligible prior to the visible.<sup>54</sup>

There is a commentary on this passage which explicates the words more coherently:

«On the word and discourse... about which the grammarian Movses says: we did not want to explain this clearly so that secular men would not enter this art because this is (something) for the highest and perfect ones to know, and not for bringing to the ears of the feeble, because he ranges the intelligible before the visible».<sup>55</sup>

Or:

«Because the art of logic has many names... which we made available to the Children of the Church».<sup>56</sup>

CUMONT, «The Mysteries of Mithra» (London, 1903) 196–199. It seems more plausible to me that Christians borrowed the idea of mystery also from antique traditions but the aim was different. Greek myths were deliberately mysterious to make people search out the truth or the causality. This was noted by Plato but the Neoplatonics such as Julian the Apostate and Proclus offered more explanations of them: see T. В. Попова, Гомер в оценке неоплатоников // Древнегреческая литературная критика (М., 1975).

<sup>53</sup> By the way this point could also be regarded as a one of the reasons of Hellenizing School activity, mainly dealt with the «external» — non-Christian topics, excluding few translations which are for ecclesiastical writings but mainly those which deal with dogmatic controversies (which also could be observed not for ears of simple persons but for elected, in the sense of clergy), cf. above the examples from *Stromata*.

<sup>54</sup> «Այլիքն արարեալ պատէ պատմէ պարոյ, զի տարածամ համարեցաւ վկայութեամբն եւ վմեծ արուեստ իմաստութեան ի տկարագոնիցն արկանել լսելիս, զի վիմանալի նախկին բան պտեսանելիսն վերաբերեալ դասեաց» — N. ADONTZ, *Denys De Thrace* (Louvain, 1970) 161–165 or Н. Адонц, Дионисий Фракийский и армянские толкователи (Петроград, 1915), Մովսէսի Քերդողի Մեկնութիւն Քերականին, 161–162:

<sup>55</sup> «Վասն բառի եւ բանի...պոր եւ վասն այսր առէ բերթողն Մովսէս. ոչ կամեցաք պատ լուծանել լալտնի, զի մի հասարակաց մանկույնք մտցին յարուեստս, զոր պատ տուաք բարձրագոնիցն եւ կատարելոցն գիտել եւ ոչ ի տկարագոնիցն ի լսելիսն արկանել, զի վիմանալիս նախկին դատ բան պտեսանելիս» — N. G. ADONTZ, *Denys de Thrace et les Commentateurs Arméniens / Traduit du Russe* (Louvain 1970) XLI or Адонц, Дионисий Фракийский... XXXVI–II–XXXIX.

<sup>56</sup> Cf. also ADONTZ, Denys de Thrace... LXXXVII citing Yovhannis Erznkac'i — «...էր զի եւ յարուեստ բանականութեան անուանց յղովս...մանկանց եկեղեցու արարաք...» or Адонц, Дионисий Фракийский... XC (Յովհաննէս Երզնկացու Մեկնութիւն Քերականին):

More examples can be brought forward while dealing with the Armenian translations of the so-called external writings, which show that those works are mainly intended for «the Children of the Church». An interesting example, which, in my judgment, shows the connection between the subtlety and the Secret of mystery is as follows:

«Այլ պոնորէնութիւն խորհրդոյ նրբեալ՝ պուղղութիւն խորհրդոյ իմացի»;<sup>57</sup> — But by making the *oikonomia* (the practice of reserve) of mystery more subtle, let you know the amendment of the mystery».

Consequently, in Armenian literature this restricted circle has its name — «մանկունք եկեղեցւոյ» — «the Children of the Church». The term «մանկունք» — «the Children» — is our next term in question from the second group and it seems to be the main point of the discussion. It is attested also as «ուխտի մանկունք եկեղեցւոյ» «the Covenant's Children of the Church», and there is another expression closely connected with it — «ուխտի մանկունք» «the Children of the Covenant».

In spite of the risk of being accused in «parallelomania»<sup>58</sup> I am going to suggest that these terms are related with the discussion during the last hundred years Syriac term *bnay Q'yāmā*.

The controversies took place after F. C. Burkitt's observation on the meaning of this Syriac term and many investigations dedicated to this term appeared.<sup>59</sup> Nonetheless, even today one cannot say that we have a clear idea even on the terminological survey. I think this problem arose because almost all experts who has dealt with the expression *bar Q'yāmā* concentrated their attention on the word *Q'yāmā* while the figure «bar» seems more helpful for comprehension of the meaning and the origin of this term.

As all these scholars, I will say also that I do not pretend to fill this gap, especially taking into the account that I am not an expert in Syriac Studies. My only intention is to draw the attention of scholars to the similarities that all the above mentioned terms — both Syriac and Armenian — have among one another and allocate the Armenian material into the context of the scholarly investigations concerning these questions. This will be done exclusively

<sup>57</sup> Լւսբ. պարգ. և սղ., ՆՀԲ, հտ. 2, էջ 455:

<sup>58</sup> See the debates about it in R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom* (Cambridge, 1975) 17.

<sup>59</sup> When I wrote the short version of this article for the XXth International Congress of Byzantine Studies I did not have much literature concerning this debate because it was not available in Armenia. Now I have of my disposal many of the main articles on this topic, thanks to the kindness of Father Charles Renoux to whom I express my deepest gratitude. The Greek and Latin texts, as well their English translations of the originals (including Aphrahat's «Demonstrations») are drawn mainly from the Internet (TLG, *CathEn.*) due to the absence of these editions in Armenia.

on the basis of the Armenian material with some references to the English translation of Aphrahat the Persian Sage.

The words of G. Nedungatt might seem incomprehensible after his bringing forward the wise sentence that «Words, like men and nations have a history», he says:

«We shall not ascertain their meaning at a given point in time, or in a given author, by taking for our guide subsequent authors and thus making the future our point of departure. Bearing this simple exegetical principle in mind, we have tried in the present survey to regard Aphrahat as his own best exegete».<sup>60</sup>

This principle does not seems so «simple» to me. Does it means that while examining any writing or author we should not involve a translation of the work, if there exist one (which as a rule belongs to the future in comparison with the time of the given writing, and what we have, by the way, in the case of Aphrahat's writing and its Armenian translation) or the testimonies on them? I wonder if this «simple» principle suggested by G. Nedungatt is not actually more complicated and «dangerous» in use. How can we learn about a history of men or nations without the examinations of their connections with similar ones, or without information about them from other sources? On the other hand the statement by G. Nedungatt is quite comprehensible because after so many studies concerning this term we still lack a clear idea of its meaning. I stress this because, as we will see on the sample of the Armenian similar terms, even with a preserved rich tradition on the terms in question, the exact definitions could not be given yet. But in any case, I am sure that the Armenian material can shed some light on the meaning of the term and shall be involved in this discussion.

Perhaps this approach of G. Nedungatt explains also a fact that the Armenian translation of Aphrahat's writing,<sup>61</sup> made in the 5th century was not used properly<sup>62</sup> while studying the term *bnay Q'yāmā*. It should be underscored here that the Armenian translation is referred to under the title,<sup>63</sup> which

<sup>60</sup> G. NEDUNGATT, *The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church // OCP* 39, fasc. 1 (1973) 215.

<sup>61</sup> There is a fine edition made by G. LAFONTAINE, *La version Arménienne des oeuvres d'Aphraate le Syrien* (Louvain, 1977) (CSCO, ScrArm).

<sup>62</sup> It should be noted that A. Vööbus has a reference to Armenian translation in his work, *Celibacy, A Requirement for Admission to Baptism in the Early Syriac Church* (Stockholm, 1951) 54–55. He even stress that «in Armenian translation we have not only the same general picture of ascetics as athletes and warriors» but «we find that even the phrases and their combinations are very similar». Nevertheless, it seems that he did not use the whole Armenian translation because, actually, it is quite an exact rendering of the text by Aphrahat.

<sup>63</sup> Գիրք, որ կոչի Զգօն արարեալ Սրբոյն Յակոբայ երիցս երանեալ Հայրապետին Մըծրին քաղաքի՝ ըստ խնդրոյ սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի

contents the term in question, viz. մանկունք — «the Children». As is clear from this title, the Armenian translation follows the old tradition, according to which the work of Aphrahat was ascribed to the famous Jacob, Bishop of Nisibis (d. A.D. 338). This confusion was led by the Christian name of Jacob, which Aphrahat assumed after his conversion to Christianity.

As far as I know none of the modern experts of Syriac Studies who has dealt with the term bar Q'yāmā paid attention to the similarity of it with the above mentioned Armenian terms. It remains so, even after F. Conybeare pointed out the connection of these terms, the next year after the book by Burkitt was published. Without noting his sources F. Conybeare, in the Glossary of Technical Terms his «Rituale Armenorum» explains:

«Oukhti Mankounq = “children of the covenant”, originally the baptized, who formed a kind of aristocracy within the church; later in a general sense “the clergy”. I sometimes render the phrase “children of the church”. See F. C. Burkitt's *Early Eastern Christianity*, 1904, p. 142 foll».<sup>64</sup>

It is noteworthy that in the other study which appeared before F. C. Burkitt's research, F. Conybeare interpreted the term in question as «cleri pueri», «cleri iuvenes», «cleri pueri, id est filii ecclesiae».<sup>65</sup>

It was suggested by fr. B. L. Zekiyan more clearly that the expression «ուխտի մանկունք» — «the Children of the Covenant» has a Judaico-Syriac origin — bney nabbrit (e.g. in Ezek.30,5 - «וְבְנֵי נַבְרִיִּת» — «the children of Nabri») or bar Q'yāmā.<sup>66</sup> However, in this article fr. Zekiyan treated more the word «ուխտ» — «the Covenant» without paying sufficient attention to «մանկունք» — «the Children», which seems to be the main point of the discussion. And still, we do not know who these «Children» are. In any event, the explanations of these two experts are most valuable in the modern scholarly liter-

Լուսավորչին, սակայն մանկունքը նորոգւ սիովնի: Կոստանդնուպոլիս 1824: — The Book, called «Zgon» made by holy Jacob, the blessed patriarch of Nisibis, according to the request of our holy father Gregory the Illuminator on the young «children of Zion»; see also the article by Ե. Տեր-Մինասյան, Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ (Երևան, 1971), who explains that «Zgon» is translation of the word «khak'ima» — the Wise Man (p. 413).

<sup>64</sup> CONYBEARE, *Rituale Armenorum*... 535.

<sup>65</sup> R. H. RACKAM, *The Text of the Canons of Ancyra / The Latin Translation of the Armenian Version* by F. C. CONYBEARE // *Studia Biblica et Ecclesiastica*. Vol. III (1891), Conybeare interpreted pp.139–216: «cleri iuvenes» — p. 212, «cleri pueri, id est filii ecclesiae» — p. 214, also n. 8.

<sup>66</sup> B. L. ZEKIYAN, *Elise as Witness of the Ecclesiology of the Early Armenian Church // Dumbarton Oaks Papers Symposium. East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Washington, 1982) 187–197. Armenian translation of this paper — Հ. Լ. Զեքիյան, Եղիշեի երկը որպես վաղ հայկական եկեղեցու եկեղեցաբանության վկայություն (Էջմիածին (Ա.) 1990) 45–49.

ature. There are few brief mentions of this term in some articles.<sup>67</sup> Let us see and try to explain what is meant by the phrases «ուխտի մանկունք», «ուխտի մանկունք եկեղեցույ» or «մանկունք եկեղեցույ» in Armenian sources. It should be noted that the last phrase is most widespread.

These expressions in their variety attested from the very beginning of Armenian literature, sc. the fifth century Armenian canonical collection, which included: 1. the Apostolic canons, translated from Syriac, 2. the canons of Nicaea, Ancyra, Caesarea, Neocaesarea, Gangra, Antioch and Laodicea, translated from the Greek and 3. the Armenian canons of Shahapivan.<sup>68</sup> A comparison of the Armenian collection of canons with the Greek text shows that whenever the terms in question appear in Armenian they are rendered in Greek as κληρος or κληρικός, and sometimes they are omitted. For example: Arm. Nic.<sup>69</sup> XIX.130.5 ընդ ուխտիւն (in the Covenant) — Gr. XIX.40.14 ἐν τῷ κλήρῳ; Arm. Nic. XVIII. 129.12,13 ուխտի մանկունք (the children of the Covenant)<sup>70</sup> — Gr. om.; Nic. XVI.128.5 որ ի կարգին եւ ի կանոնին եւ յուխտի եկեղեցույ<sup>71</sup> «who are in the rank, and the canon and the covenant of

<sup>67</sup> E.g. this term is mentioned in Ch. RENOUX, *Initiation chrétienne* (Paris, 1997) 67, and also in Գ. Մուրադյանի Բանասիրական դիտողություններ, Իրան-Նամե (Երևան, 1996 (4–5)) 24. Two years ago I gave a short explanation on it in one of my articles: M. E. SHIRINIAN, *The Formation and Development of the Genre of Commentaries in Armenia // Ashtanak* 3 (2000) 49–50 (in Armenian); but during the last year I published two works where all these terms in question are discussed in details: M. E. SHIRINIAN, *Doctorate dissertation and published thesis precis: «Commonalities and specific characteristics in early and medieval Armenian and Greek historiographical sources»* (Erevan, 2002) [Մ. Է. Շիրինյան, Հին և միջնադարյան հայկական ու հունական աղբյուրների պատմագրական ընդհանրությունները և առանձնահատկությունները, Սեդմագիրք (Երևան, 2002)]; M. E. SHIRINIAN, «The Children of the Covenant» and «the Children of the Church» // *Echmiadzin* 8 (2002) [«Ուխտի մանկունք» և «մանկունք եկեղեցույ» // Էջմիածին 8 (2002)] 90–110.

<sup>68</sup> Կանոնագիրք Հայոց... 378–382.

<sup>69</sup> Here and below: Nic. — The canons of Nicaea (Fonti, fasc. IX. Discipline générale antique (IV–IX s.), par P.-P. Joannou: t.I, Les canons des concils oecuméniques (Roma, 1962) 23–41; V. HAKOBIAN, op. cit., I. 116–131). For more information: «The Armenian Version of the Greek Ecclesiastical Canons» — Frankfurt/Main (Co. with G. Mouradyan and A. Topchyan, forthcoming in 2003).

<sup>70</sup> Here and after I will note the English translation of the canons, which differs from the Greek: «XVIII. (Gr. om.) As to the sodomites, they are close to those, who pollute themselves with animals, and the same penitence should be put upon them. And if a priest is caught in that sin, he should abandon priesthood, if one of the children of the Covenant, he should abandon the order, and let the repentance of the bestiality be put upon».

<sup>71</sup> This canon also differs from Greek, and the English translation is: XVI.128.5–13. (Cf. Gr. XVII). «As to those, who are in the order and the clergy of the church, and fall into greed and avarice, and give forth upon interest and take increase, forget-





παῖς»,<sup>82</sup> and in the second place — «Իսկ մանուկն Ապողինարիոս»<sup>83</sup> — «And the child Apollinarius» — in the Greek original we have «ὁ δὲ νεώτερος Ἀπολλινάριος».<sup>84</sup> Both places, of course, are uncertain in the sense of the use of «մանուկ» as a technical term but «ὁ παῖς» for grown up Apollinarius also seems doubting.

An enticing pattern is found in the Armenian handbook of rhetoric, semi-translated writing called the *Book of Chreia*. The examples like «մշակաց մանկունք» — «the Children of farmers», «երկրագործաց մանկունք» — «the Children of labourers», «մշակացն մանկունք եւ նաւագացն»<sup>85</sup> — «the Children of labourers and seamen». As is noted by the editor of the «Book» in these expressions the word «մանկունք» — «the Children» is imperceptible because in all these places it is simply spoken of the people who have this occupations, nor about their children. Therefore G. Muradyan suggests thinking that this word is present here only for rhetorical stylization.<sup>86</sup> Then a question arises: why are these particular professions chosen in these utterances? I conjecture these three words to be the figures providing titles for Christ and his Apostles. As is noted by Murray, speaking about the word farmer, «this agricultural figure fully established only in Ephrem and his later contemporaries».<sup>87</sup>

The expressions «մանկունք եկեղեցւոյ» — «the Children of the Church», «ուխտի մանկունք եկեղեցւոյ» «the Covenant's Children of the Church» or «ուխտի մանկունք» «the Children of the Covenant» appear in the testimonies of the early Armenian authors: Eznik,<sup>88</sup> Elishe,<sup>89</sup> Agathangelos,<sup>90</sup> Movses Khorenac'i<sup>91</sup> and others. These explanations are found in the writings by more late authors.

<sup>82</sup> Socrates Kirchengeschichte / Herausgegeben von G. Ch. Hansen, mit Beiträgen von M. Sirinyan (Berlin, 1995) 185, 15.

<sup>83</sup> Տէր-Մովսէսեան, Սոկրատայ Աթուղայի եկեղեցական Պատմութիւն... 255, 8-9.

<sup>84</sup> Ibid. 210, 16-17.

<sup>85</sup> Գիրք պիտոյից, աշխատասիրութեամբ Գ. Մուրադյանի (Երևան, 1993) V.I.p — p. 96; V.2. Ժգ — p. 107; VII.2.ե — p. 160; VII.3.Ժե — p. 168.

<sup>86</sup> Մուրադյան, Բանասիրական դիտողություններ... 25.

<sup>87</sup> MURRAY, Symbols of Church and Kingdom... 196-197.

<sup>88</sup> Եզնիկ Կողբացի, Ճառք ընդդէմ աղանդոց / աշխատասիրութեամբ Մ. Մինասեանի (Ժնև 1992) 111.

<sup>89</sup> See ZEKIYAN, Eli'se as Witness... 193-197.

<sup>90</sup> Ագաթանգեղոսի Պատմութիւն Հայոց: Աշխատասիրութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ. Կանայեան: Էջմիածին-Տիֆլիս, 1909. էջ 355.

<sup>91</sup> Մովսէս Խորենացի. Պատմութիւն Հայոց, քննական բնագիրը Մ. Աբեղեանի և Ս. Յարութիւնեանի, լրացումները Ա. Սարգսեանի (Երևան, 1991) էջ 354:

As is already mentioned above the expression occurs very often as an instruction or dedication, especially in the colophons.<sup>92</sup> One of these, sc. the colophon by Kirakos Drazark'i (1050—1127), is of special interest because it contains a definition of «the Children of the Church». It says:

«And you, the host of the angels, spotless (sparkling by grace, pure) rank of cenobites (monks) — the holy Children of the Church, who are settled (constituted) in the universe and who have diligent care to find those who are advanced in the faith; by love of the heart and by thirsty soul you apply to holy commandments in order to learn and to create or to propose the sample (manner) to ordain (newly baptize, convert); from the bottom of the heart, pure by mind (sincerely) and by spreading supplications (prayers) casting the eyes on God...»<sup>93</sup>

The description of «the Children» by the words «angels», «pure», diligent» — consequential characteristics for this term, shall be touched upon a little later.

The most interesting aspect is that in the 13th century there is a special homiletic writing — «կանոնք և խրատք» (canons and didactic discourses, or homilies, or even instructions) on the term «մանուկ» by Hovhannes Erznac'i.<sup>94</sup> This short homily is referred to under the large title,<sup>95</sup> from which we learn that it written to «տղայաճասակ մանկանց աշխարհականաց» — «the youth lay children». The «Homily» consists of three parts. In the first part the following questions are discussed: Spiritual and Carnal, knowledge,

<sup>92</sup> See for example: Կիրակոս Դրազարկի Մեկնութիւն Յովհաննու Աւետարանին, Ե. Ոսկերեանի, Կ. Պոլիս 1717, էջ 962; Պողոս Տարոնացի, Թուղթ ընդդէմ Թեոփիլոսէ, Կ. Պոլիս 1752, էջ 80; Հիշատակարան Մեկնութեան Եսայեայ (Նորայր Եպս. Պողարեան. Հայ գրողներ, Երուսաղէմ 1971, էջ 268); Մեկնութիւն Եօթանց թղթոց Կաթողիկէայց. Արարեալ երանելոյն Սարգսի շնորհալից Վարդապետի՝ հայոց իմաստասիրի և քաջ հոգեւորի: Կոստանդինուպոլիս, 1828, էջ 11; Mashtots Matenadaran, Armenian, MS. No. 1879, 232r — Գիրք պատճառաց (The «Book of the Causes» by Grigor Abasean).

<sup>93</sup> «Արդ եւ դուք, ով սուրբ մանկունք եկեղեցւոյ, հրեշտակերամ լուսաձիր դասք կրօնաւորաց, որք էք յընդհանուր առկայացեալ, եւ ունիք փոյթ աշխատածիր կրօնից գտանել յառաջակաց, եւ սիրով սրտի, ծարաւեալ ոգով դիմէք ի սուրբ պատուիրանս ի գիտել եւ յառնել կամ առդնել օրինակ ի նորակերտել, ի խորոց սրտէ մաքուր մտօք եւ քաղկատարած պաղատանօք հայելով առ Աստուած...», Կիրակոս Դրազարկի, էջ 962:

<sup>94</sup> Է. Բաղդասարյան, Հովհաննէս Երզնկացին և նրա խրատական արձակը (Երևան, 1977):

<sup>95</sup> The title is: «Նորին Յովհաննէս վարդապետի Եղբնկայեցոյ կրկին կանոնք և խրատք տղայաճասակ մանկանց աշխարհականաց, որք մարմնաւոր եւ երկրաւոր խորհրդով վարեն զկենս աշխարհիս, զորս եւ մեք յԱստուածային աւրինացն եւ ի սուրբ գրոց ուղղեմք վայնախիսն ի հոգեւորն շնորհաւքն Աստուծոյ». For convenience, afterwards, I will refer to it as «Homily».

who are «the Children» and «the Leaders of the Children», features, which are characteristic to them. The second part offer information on the different types of girdles for «the Children», and what are their mysteries and power. The third part deals with the process of the giving of the girdle.

Hence, who are these «Children» mentioned in all aforementioned Armenian sources? Are they connected with those mentioned in Aphrahat's «Demonstrations»? Does it mean that the idea of «the Children of the Covenant» was not peculiar only for Syriac? I would guess, yes.

Firstly, the connection with the Jewish tradition seems so visible here, especially when one compares it with the Qumran community. I. Amusin emphasizes that in this community the members were called *pt'ym*<sup>96</sup> and it is possible to think that this term has its further development in the New Testament, expressed by the words, which have the meaning of «the Children» (*μικροί, ἀκακίαι* and *νηπιόι*).<sup>97</sup> Moreover, not only the term in question, but it seems there are many other similarities that the so-called «Children» borrowed from the Qumran community. For example the idea of the «Community», of the «Teacher» or «Leader», of «War», of «Truth», the attitude to «Knowledge» and «Wisdom»<sup>98</sup> are very resonant to those described by Hovhannes Erznkac'i and discussed above.

Second, the term is attested well enough in the Scripture,<sup>99</sup> and especially in the Letter by Paul to Romans: Rom. 2:20; 8:14, 16, 17, 21; Rom. 9:6–8. Indeed, in Rom. 8:14, 8:16, 8:17 one can find:

14 «For as many as are led by the Spirit of God, they are the sons of God»....16 «The Spirit itself beareth witness with our spirit, that we are the children of God: 17 And if children, then heirs of God, and joint-heirs with Christ; if so be that we suffer with him, that we may be also glorified together».

The third and the main point is that before Aphrahat these terms were already discussed in Greek or Latin sources. I assume this point crucial because, as we will see below, here we are dealing not only with the above

<sup>96</sup> The original meaning of this word is «foolish, stupid». In this connection one can compare the passage by St. Clement of Alexandria (The Instructor [Paedagogus], I.5.20.1 I.5.20.2.) as follows: Εἰ γὰρ ἄφρονες ἡμᾶς οἱ τῆς νηπιότητος κατατρέχοντες καλοῦσιν, ὁρᾶτε πῶς βλασφημοῦσιν ἐπὶ τὸν κύριον τοὺς εἰς θεὸν καταπεφυγότας ἄφρονες ὑπολαμβάνοντες· εἰ δέ, ὅπερ καὶ μᾶλλον ἐξακουστέον, τοὺς νηπιόους καὶ αὐτοὶ ἐπὶ τῶν ἀπλῶν ἐκδέχονται, χαίρωμεν τῇ προσηγορίᾳ· — «For if they call us who follow after childhood foolish, see how they utter blasphemy against the Lord, in regarding those as foolish who have betaken themselves to God».

<sup>97</sup> И. Д. АМУСИН, Кумранская община (М., 1983) 107–117, especially 115.

<sup>98</sup> Cf. АМУСИН, Кумранская община... 106–114.

<sup>99</sup> Matt. 5:22; 10:40,42; 11:25 (=Luc. 10:21); I Cor. 1:27; I Cor. 3:1; Coloss. 1:3; 1; Thessal. I, 2:7; Peter I,2:2 etc.

discussed terms but with the primary topics concerning the beginnings of Christianity.

It was stated earlier that the terms in question do not often occur in Greek or Latin sources, and sometimes are even «hidden» behind the word *κληρικός*. Nevertheless, as we saw above, by bringing forward some comparisons, the traces of the «Children» are discernible in some Greek and Latin early Christian sources too. In these writings concerning the actual initiation, (baptism, confirmation, and Communion) there is mention of «children» or «infants». It is said that the actual initiation took place at the Paschal Mass, at which the neophytes assisted for the first time, being now no longer mere catechumens. But until the Sunday after Easter they were considered «infants», receiving further instruction, especially on the sacraments which had lately been conferred upon them. Finally, on Low Sunday when the Introit of the Mass speaks of the «new born babes» (I Pet., ii, 2), they removed their white garments, and were henceforth counted among the regular «faithful».<sup>100</sup>

Let us see what is common among Greek, Latin, Syriac or Armenian sources which deal with the term «Children», and let us proceed, taking the Armenian «Homily» as a basis for comparison. This approach is justified by the fact that the homily is much shorter among the writing that we are going to discuss, and because it contains rich information on the term in question.

1. The main topic seems to be the question of Spiritual and Carnal. Hovhannes Erznkac'i starts with the introductory paragraph from NT and bringing forward the words of the Apostle Paul about Spirit and flesh<sup>101</sup> goes on to discuss this subject. It resembles a similar discussion about the body and Spirit in Aphrahat's Demonstration VI, where the same Epistle of the Apostle Paul is largely used. So, Hovhannes Erznkac'i in explanation of who are «the children» brings forward the same source as Aphrahat intended to explain who the «covenanters» are.

Indeed, spirituality and simplicity are stressed as primary characteristics of «the Children». The following passage by Tertullian seems to be on the same topic:

«Then, again, infants have borne by their blood a testimony to Christ. (Would you say) that it was children who shouted «Crucify Him»?

<sup>100</sup> Justin Martyr, Apol. I in P.G. VI, 328 sqq; Tertullian, De Baptismo, P.L. I, 1197 sqq.; St. Cyril of Jerusalem, Catecheses, P.G. XXXIII, 369, sqq.; St. Augustine, De Catech. Rudibus, P.L., XL, 309. Cf., e. g. Cyril of Jerusalem, Lecture III. On Baptism. Romans vi, 3, 4. For since the children are partakers of flesh and blood, He also Himself likewise partook of the same, that having been made partakers of His presence in the flesh we might be made partakers also of His Divine grace: thus Jesus was baptized, that thereby we again by our participation might receive both salvation and honour.

<sup>101</sup> Rom. 8:5; 8:6.

They were neither children nor infants; in other words, they were not simple. The apostle, too, bids us to «become children again» towards God, «to be as children in malice» by our simplicity, yet as being also «wise in our practical faculties».<sup>102</sup>

Cyprian informed accurately about the «spiritually new-born Children»:

The Lord prophesies that the aliens shall be burnt up and consumed; that is, aliens from the divine race, and the profane, those who are not spiritually new-born, nor made children of God.<sup>103</sup>

Or:

«Neither should you think that he is father to your children who is both changeable and infirm, but you should obtain Him who is the eternal and unchanging Father of spiritual children....And again: «He who walketh without reproach in his integrity shall leave blessed children after him».<sup>104</sup>

Or:

«Blessed are the peacemakers,<sup>105</sup> for they shall be called the sons of God....Of this same thing in the first Epistle to the Corinthians: «And I indeed, brethren, could not speak unto you as to spiritual, but as to carneal, as to babes in Christ. I have given you milk for drink, not meat: for while ye were yet little ye were not able to bear it, neither now are ye able».<sup>106</sup>

St. Augustine has his understanding of «the children»:

<sup>102</sup> Tertullian, Against Valentinians, ch.II.

<sup>103</sup> Cyprian, Treatise V. An Address to Demetrianus, p. 22; cf. also -Treatise IV. On the Lord's Prayer, p. 11: «We ought then, beloved brethren, to remember and to know, that when we call God Father, we ought to act as God's children; so that in the measure in which we find pleasure in considering God as a Father, He might also be able to find pleasure in us. Let us converse as temples of God, that it may be plain that God dwells in us»; or ibidem, p. 13 «But there is need of continual prayer and supplication, that we fall not away from the heavenly kingdom, as the Jews, to whom this promise had first been given, fell away; even as the Lord sets forth and proves: «Many», says He, «shall come from the east and from the west, and shall recline with Abraham, and Isaac, and Jacob in the kingdom of heaven. But the children of the kingdom shall be cast out into outer darkness: there shall be weeping and gnashing of teeth». He shows that the Jews were previously children of the kingdom, so long as they continued also to be children of God; but after the name of Father ceased to be recognized among them, the kingdom also ceased; and therefore we Christians, who in our prayer begin to call God our Father, pray also that God's kingdom may come to us».

<sup>104</sup> Cyprian, Three Books of Testimonies against the Jews, III, 19.

<sup>105</sup> Cf. Hovhannes Erznkac'i the 5th precept or rule, which warns that the son of God should be a peacemaker (Բաղդասարյան, Հովհաննես Երզնկացի... 237).

<sup>106</sup> Cyprian, Testimonies, III, 2.

«The apostle, in explaining this, says, «In Isaac shall thy seed be called, that is, they which are the children of the flesh, these are not the children of God: but the children of the promise are counted for the seed». In order, then, that the children of the promise may be the seed of Abraham, they are called in Isaac, that is, are gathered together in Christ by the call of grace».<sup>107</sup>

Gregory of Nyssa speaks about «the children of God»:

πάν μὲν οὖν τούναντίον πάσα γραφή θεόπνευστος ἢ διὰ τῆς ἐπιπνοίας τοῦ πνεύματος ἀναγραφείσα μαρτυρεῖ τῷ πνεύματι τὴν θεότητα, οἷον (κρεῖττον γὰρ δι' αὐτῶν τῶν μαρτυριῶν ἀποδείξει τὸν λόγον) οἱ λαβόντες ἐξουσίαν τοῦ τέκνα θεοῦ γενέσθαι μαρτυροῦσι τῷ πνεύματι τὴν θεότητα. τίς γὰρ ἄγνοεῖ τὴν τοῦ κυρίου φωνήν, ὅτι οἱ ἐκ τοῦ πνεύματος γεννηθέντες θεοῦ τέκνα εἰσίν; οὕτω γὰρ διαρρήδην μαρτυρεῖ τῷ ἁγίῳ πνεύματι τῶν τοῦ θεοῦ τέκνων τὴν γέννησιν εἰπὼν ὅτι, ὥσπερ τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, οὕτω καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν. ὅσοι δὲ ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἐγεννήθησαν, θεοῦ τέκνα προσηγορεύθησαν.<sup>108</sup>

Verily, «spiritually new-born, adopted<sup>109</sup> Children» are opposed to the «Children» from Old Testament<sup>110</sup> (who were from Jews<sup>111</sup>), and they are called also «the Children of the resurrection»,<sup>112</sup> and:

<sup>107</sup> St. Augustine, The City of God, Book XVI, chap. 32.

<sup>108</sup> Gregory of Nyssa, Against Eunomius, p. 191. («Nay, on the contrary every scripture divinely inspired, written by the afflatus of the Spirit, attests the Divinity of the Spirit. For example (for it is better to prove my position from the actual testimonies), those who receive power to become children of God bear witness to the Divinity of the Spirit. Who knows not that utterance of the Lord which tells us that they who are born of the Spirit are the children of God? For thus He expressly ascribes the birth of the children of God to the Spirit, saying, that as that which is born of the flesh is flesh, so that which is born of the Spirit is spirit. But as many as are born of the Spirit are called the children of God»).

<sup>109</sup> Matt. 3:9 and Luke 3:8. see also Rom. 8:15-17; Gal. 4:5-7; Eph. 1:5; Abr. 2:10.

<sup>110</sup> Clement of Alexandria, The Instructor, I, 5.20.3-1.5.20.4: «In contradistinction, therefore, to the older people (πρὸς ἀντιδιαστολήν τοῦ πρεσβυτέρου λαοῦ), the new people (ὁ λαὸς ὁ καινός) are called young, having learned the new blessings (τὰ νέα μαθόντες ἀγαθά); and we have the exuberance of life's morning prime in this youth which knows no old age, in which we are always growing to maturity in intelligence, are always young, always mild, always new: for those must necessarily be new, who have become partakers of the new Word (χρὴ γὰρ εἶναι καινοὺς τοὺς λόγου καινοῦ μετεληφοτάς)».

<sup>111</sup> Clement of Alexandria, The Instructor, I, 6, 34: Χάριεν τοίνυν οὕτως ἐξηγήσασθαι τὸ «ὅτε ἤμην νήπιος», τουτέστιν ὅτε ἤμην Ἰουδαῖος, Ἑβραῖος γὰρ ἄνωθεν ἦν, «ὡς νήπιος ἐφρόνουν», ἐπειδὴ εἰκόμην τῷ νόμῳ.

<sup>112</sup> Cyprian, Treatise II. On the Dress of Virgins, 22.

«For sometimes He calls us children, sometimes chickens, sometimes infants, and at other times sons, and «a new people», and «a recent people». «And my servants shall be called by a new name» (a new name, He says, fresh and eternal, pure and simple, and childlike and true), which shall be blessed on the earth».<sup>113</sup>

Hence, they were called also the «Sons of God», «Children of the Covenant»<sup>114</sup> and «the Children of the Church», though «the Child» can also have a pejorative meaning and they can be called «the Children of devil»<sup>115</sup> or «Satan» — e.g. «մանուկ սատանայի».<sup>116</sup>

Indeed, from all these examples it is clear that the substantial point for the «children» is to supplant from the Carnal to the Spiritual. One can conclude from this first part that «the Children» are those who «are not in the flesh, but in the Spirit, if so be that the Spirit of God dwell in you».<sup>117</sup>

2. The second main point in the «Homily» by Erznkac'i is knowledge, which is characterized also as a switch from carnal to spiritual. It is necessary to have the knowledge of the Scriptures and commandments of God, because knowledge<sup>118</sup> is a light without which people are like the blind, who, accord-

<sup>113</sup> Πῇ μὲν γὰρ παῖδας ἡμᾶς καλεῖ, πῇ δὲ νεοττοῦς, ἔσθ' ὅτε δὲ νηπίους, υἱοὺς δὲ ἀλλαχόθεν καὶ τέκνα πολλάκις καὶ λαὸν νέον καὶ λαὸν καινόν· «τοῖς δὲ δούλοις μου», φησί, «κληθήσεται ὄνομα καινόν», νέον ὄνομα λέγει τὸ καινὸν καὶ αἰδίων, ἀχραντὸν καὶ ἀπλοῦν καὶ νήπιον καὶ ἀληθινόν, «ὃ εὐλογηθήσεται ἐπὶ τῆς γῆς». Clement, The Instructor, I.5.14.5–I.5.15.1.

<sup>114</sup> E.g. the «children of the covenant» could be logically withdrawn from the passage by Clement of Alexandria: Εἰ γὰρ ἄφρονες ἡμᾶς οἱ τῆς νηπιότητος κατατρέχοντες καλοῦσιν, ὁρᾶτε πῶς βλασφημοῦσιν ἐπὶ τὸν κύριον τοὺς εἰς θεὸν καταπεφυγότας ἄφρονες ὑπολαμβάνοντες· εἰ δέ, ὅπερ καὶ μάλλον ἐξακουστέον, τοὺς νηπίους καὶ αὐτοὶ ἐπὶ τῶν ἀπλῶν ἐκδέχονται, χαίρωμεν τῇ προσηγορίᾳ· νήπιοι γὰρ αἱ νέαι φρένες εἰσὶν, ἐν παλαιᾷ τῇ ἀφροσύνῃ αἱ νεωστὶ συνεταί, αἱ κατὰ τὴν διαθήκην τὴν καινὴν ἀνατεύλασαι. (Clement, The Instructor, I.5.20.–I.5.20.2).

<sup>115</sup> Justin Martyr, The second Apology of Justin for the Christians addressed to the Roman Senate, chap. V, sect. 3: «But the angels transgressed this appointment, and were captivated by love of women, and begat children who are those that are called demons (καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἱ εἰσὶν οἱ λεγόμενοι δαίμονες)»; Cyprian, Testimonies, III, 3 — «Of this same thing in the Epistle of John: «In this appear the children of God and the children of the devil».

<sup>116</sup> Մովսէս Խորենացի. Պատմութիւն Հայոց, քննական բնագիրը Մ. Արեղեանի և Ս. Յարութիւնեանի, լրացումները Ա. Սարգսեանի (Երևան, 1991) 92:

<sup>117</sup> Rom. 8:9.

<sup>118</sup> About knowledge and «the Children» cf. Clement of Alexandria, The Instructor, I, 6.25 — «Ἐξεστί δὲ ἡμῖν ἐκ περιουσίας πρὸς τοὺς φιλεγκλήμονας ἐπαποδύσασθαι· οὐ γὰρ παῖδες ἡμεῖς καὶ νήπιοι πρὸς τὸ παιδαριώδες καὶ εὐκαταφρόνητον τῆς μαθήσεως προσηγορευόμεθα, καθὼς οἱ εἰς γνῶσιν πεφυσισμένοι διαβεβλήκασιν». — «We have ample means of encountering those who are given to

ing to Christ, cannot lead other blind.<sup>119</sup> Speaking about wisdom Erznkac'i stresses that there are two kinds: theoretical and practical<sup>120</sup> wisdom. He gives definitions for each of them and emphasizes that the perfect human being shall have both of them.

3. Then Hovhannes Erznkac'i suggests we turn to the three main questions: (a) who are the Children? (b) Who is worthy to be a «Leader of the Children», and (c) from where did this case start.<sup>121</sup> Answering to the first question, he says that there is a custom among people in the world to choose from human beings a person — «մանկաւազ», «the Leader of the Children», who would give a girdle to the boy-aged «Child» he adopted. He explains also, that this custom by no means could be abolished<sup>122</sup> because it was an ancient tradition, and it was «sweet» for those, who used to perform it.

(a) We learn from the homily that there are three main features characteristic of «the Children»:

(1.) the «Child» is the one who keeps firmly and never loses all the good things taken from God. (2.) if he entered into war<sup>123</sup> he stays courageous and

carping. For we are not termed children and infants with reference to the childish and contemptible character of our education, as those who are inflated on account of knowledge have calumniously alleged».

<sup>119</sup> Mat. 15:14. Cf. also with Clement of Alexandria, The Instructor, I, 3, 9: «For, wandering in life as in deep darkness, we need a guide that cannot stumble or stray; and our guide is the best, not blind, as the Scripture says, «leading the blind into pits.» Ὁδηγὸς δὲ ἀριστος οὐχὶ ὁ τυφλός, καθά φησιν ἡ γραφή, τυφλοὺς εἰς τὸ βάραθρον χειραγωγῶν, ὃς δὲ ὁ βλέπων καὶ διορῶν τὰ ἐγκάρδια λόγος.»

<sup>120</sup> As far as I know this is a Neoplatonic classification. Note that the same classification is found in Clement of Alexandria, The Instructor I.1.1. — «πρακτικὸς, οὐ μεθοδικὸς ὢν ὁ παιδαγωγός», Clement of Alexandria, The Instructor I.3.9 — τὴν αὐτὴν ἀρετὴν πρακτικὴν ἅμα καὶ θεωρητικὴν ἐπιδεικνύς.

<sup>121</sup> Բաղդասարյան, Հովհաննես Երզնկացի... 231 — «Պարտ է յարազ գիտել զայս Գիրք. նախ՝ թէ ո՞ր են մանկաւոցն. Բ. և թէ ո՞ր է արժանի լինել մանկաւոցն աւագ. Գ. թէ ուսուցիչ է սկսեալ այս գործս:

<sup>122</sup> So it means that there were effort to purge it. As a proof that there were such an assaults a passage about the events after the council of Chalcedon, from the Encyclical Letter (the Armenian version) by the Georgian bishop Movses could be drawn forward: «Եւ էր աղմուկ մեծ եւ ամբոխ յոյժ յաշխարհին Հռոմոց. զի մանկունք եկեղեցւոյ վանեալ լինէին աւարտութեամբ եւ պէս պէս տանջանալք, եւ վարդապետք սուրբք հալածեալք յեկեղեցւոյ»։ Գիրք թղթոց, երկրորդ հրատարակութիւն (Երուսաղէմ, 1994) 258. It can be regarded also as an evidence that there were «the Children of the Church» in Byzantium.

<sup>123</sup> Cf. the passages about war in Aphrahat Demonstrations: «Whosoever wishes to go down to the battle, let him take unto him armour wherewith to fight, and let him purify himself at every time». — Demonstration VI; «Furious and hot is His wrath, and it will destroy all the wicked. Let us set upon our head the helmet of redemption, (3) that we may not be wounded and die in the battle. Let us gird our loins with

unconquered<sup>124</sup>; (3.) he strives for the things which he promised and does not deceive<sup>125</sup>. Therewith, he explains each point separately; for example, the goods from God means that a «Child» by his soul is the copy of God, i. e. his soul is holy, sinless and immortal; war means the war with Satan etc.<sup>126</sup>

«Therefore, the person who is diligent (virtuous — ῥῆν) in all these is a Child. And the one who is doing and teaching all these is the «Leader of the Children»<sup>127</sup>.

The words ῥῆν — «diligent, virtuous» and բազ — «diligent, brave» are the main epithets used for the discussed term — «մանուկ»<sup>128</sup>. The same epithets are found in Aphrahat's Demonstrations for bar Q'yāmā — «...that we may be called diligent servants», «on behalf of his sheep, a diligent and good pastor»<sup>129</sup>.

truth, that we may not be found impotent in the contest». — Ibidem. Demonstration V even referred to under the title «Of Wars».

<sup>124</sup> Aphrahat's Demonstration VI: «...that we may not be wounded and die in the battle. Let us gird our loins with truth, that we may not be found impotent in the contest». cf. with Arm. Aphr. p. 107; cf. also Cyprian, Treatise XI, 2: «But what more fitly or more fully agrees with my own care and solicitude, than to prepare the people divinely entrusted to me, and an army established in the heavenly camp, by assiduous exhortations against the darts and weapons of the devil? For he cannot be a soldier fitted for the war who has not first been exercised in the field; nor will he who seeks to gain the crown of contest be rewarded on the racecourse, unless he first considers the use and skillfulness of his powers. It is an ancient adversary and an old enemy with whom we wage our battle: six thousand years are now nearly completed since the devil first attacked man. All kinds of temptation, and arts, and snares for his overthrow, he has learned by the very practice of long years. If he finds Christ's soldier unprepared, if unskilled, if not careful and watching with his whole heart; he circumvents him if ignorant, he deceives him incautious, he cheats him inexperienced. But if a man, keeping the Lord's precepts, and bravely adhering to Christ, stands against him, he must needs be conquered, because Christ, whom that man confesses, is unconquered».

<sup>125</sup> Բաղդասարյան, Հովհաննես Երվնկացի... 231 — «Արդ, մանկութիւնս Գ իրք է. մինն այն է, զի բարիսն, որ յԱստուծոյ առեալ է, ամուր պահէ և ոչ կորուսանէ. Բ. ի պատերազմն, յոր մտեալ է, արի կենայ և ոչ յաղթի Գ. այնմ իրաց, որ խոստացած է, ջանք դնէ, որ չպրկի»:

<sup>126</sup> Բաղդասարյան, Հովհաննես Երվնկացի... 231–232.

<sup>127</sup> Բաղդասարյան, Հովհաննես Երվնկացի... 232.

<sup>128</sup> Cf. e.g. the examples brought in this article; almost in all places these epithets are used. Cf. also: «The Martyrdom of 40 «Children» who died in Sebastia» — «Լուսապառնակ բազ նահատակք և յաղթող զօրականք երկնավոր զօրապետին՝ Զառառոն սուրբ Մանկունք, այս ῥῆն երիտասարդք (Լիւիլաւառ վարք և վկայաբանութիւնք սրբոց, որք կան ի հին Տօնացուցի Եկեղեցոյ Հայաստանէայց. Հ. Մ. Աւգերեան (Վենետիկ 1810) 206:»

<sup>129</sup> Aphrahat's Demonstration VI, VII, X; cf. with Arm. Aphr. — Գիրք, որ կոչի Զգօն... 106, 156, 193, 194:

In addition to those brought forward above, supplementary examples with the neatly distinguished explanations that there was an institution of «the Children» among the early Christians are obtainable in many other writings as well. For example, the whole 5th and 6th chapters of the Book I, of «The Instructor [Paedagogus]» by St. Clement of Alexandria are devoted to «the Children» and referred to under the title: «All who walk according to truth are Children of God»<sup>130</sup> and «The name Children does not imply instruction in elementary principles»<sup>131</sup>. Therefore these chapters are considerable and one could quote them whole if they would not be so lengthy. Yet, I will convey here another two passages:

«Truly, then, are we the children of God, who have put aside the old man, and stripped off the garment of wickedness, and put on the immortality of Christ; that we may become a new, holy people by regeneration, and may keep the man undefiled. And a babe, as God's little one, is cleansed from fornication and wickedness».<sup>132</sup>

«Whatever is feeble and tender, as needing help on account of its feebleness, is kindly looked on, and is sweet and pleasant, anger changing into help in the case of such: for thus horses' colts, and the little calves of cows, and the lion's whelp, and the stag's fawn, and the child of man, are looked upon with pleasure by their fathers and mothers. Thus also the Father of the universe cherishes affection towards those who have fled to Him; and having begotten them again by His Spirit to the adoption of children, knows them as gentle, and loves those alone, and aids and fights for them; and therefore He bestows on them the name of child. The word Isaac I also connect with child. Isaac means laughter».<sup>133</sup>

There is an exact notion about the term in question. It is noted in the «Fragments of Papias from the Exposition of the Oracles of the Lord»:

<sup>130</sup> «Ὅτι πάντες οἱ περὶ τὴν ἀλήθειαν καταγιγνώμενοι παῖδες παρὰ τῷ θεῷ. — Clement, The Instructor, I.5.12.

<sup>131</sup> Πρὸς τοὺς ὑπολαμβάνοντας τὴν τῶν παιδίων καὶ νηπίων προσηγορίαν τὴν τῶν πρώτων μαθημάτων αἰνίττεσθαι διδασχὴν. — Clement, The Instructor, I.6.1.

<sup>132</sup> Clement, The Instructor, I.6.32. — «Νήπιον» ἄρα εἰκότως οἱ παῖδες τοῦ θεοῦ οἱ τὸν μὲν παλαιὸν ἀποθέμενοι ἄνθρωπον καὶ τῆς κακίας ἐκδυσάμενοι τὸν χιτῶνα, ἐπενδυσάμενοι δὲ τὴν ἀφθορσίαν τοῦ Χριστοῦ, ἵνα καινοὶ γενόμενοι, λαὸς ἅγιος, ἀναγεννηθέντες ἀμίαντον φυλάξωμεν τὸν ἄνθρωπον καὶ νήπιον ὡς βρέφος τοῦ θεοῦ κεκαθαρμένον πορνείας καὶ πονηρίας.

<sup>133</sup> Clement of Alexandria, The Instructor, I.5.21: «Ἐγὼ καὶ τὸν Ἰσαάκ εἰς παῖδα ἀναφέρω· γέλως ἐρμηνεύεται ὁ Ἰσαάκ». Cf. also St. Justin Martyr, Dialogue with Trypho, chap. XI — The Law abrogated; the New Testament promised and given by God. The whole chapter and the following one deal with the explanation of the new covenant.





having the Church as His bride, from which spiritual children were to be born».<sup>144</sup>

The same passage presented in a slightly changed manner is found in Aphrahat's «Demonstration VI», where it is told that the children of the Most High and all the pure virgins with the Bridegroom shall go into the marriage chamber. More congruous it stressed in other place:

«He (Christ) is the Bridegroom and the Apostles are the «Betrothers», and we are the Bride, let us prepare our dowry».<sup>145</sup>

Or:

And the Lord Jesus Christ Himself gave His testimony to what we affirm, when He said with His heavenly voice, «Can ye make the children of the bride-chamber fast so long as the bridegroom is with them?»<sup>146</sup>

The expression «the Sons of the Church» testified as well in the «Commands and Admonitions to Priests and to Sons of the Covenant living in the country», so-called rules or commands by Rabbūla.<sup>147</sup>

(b) Who is «the Leader of the Children»? Hovhannes Erznkac'i explains that the one who is worthy to be a «Leader» should have four principal features<sup>148</sup>: (1) knowledge of the Scriptures and commandments of God, because knowledge is a light without which people are like the blind, who, according to Christ, cannot lead other blinds<sup>149</sup>. (2) «The Leader of the Children» should lead a holy life because one can learn more from it than from words. (3) He should do good deeds, which are enumerated here. (4) He should be humble toward the Church and do everything in accordance with it.

The most interesting juxtaposition found between Aphrahat's Demonstrations and this homily is the following. At the end of the homily by Hovhannes Erznkac'i there is an attachment of verses referred under the title — «Նորին Յօհաննէ առաքելաշնորհ և բանիբուն վարդապետի բան խրատական և յորդորումն»<sup>150</sup> յաղօթս վառաջին մանկտաւազն Յակոբ, զոր

<sup>144</sup> Cyprian, Testimonies, II, 19; cf. also «For it shall be, in that place in which it shall be called not my people, they shall be called the sons of the living God». That the Church which before had been barren should have more children from among the Gentiles than what the synagogue had had before». — Cyprian, Testimonies, I, 19–20.

<sup>145</sup> S. ABOUZAÏD, Virginité in Aphrahat (Roma, 1990) 131.

<sup>146</sup> Archelaus, The Acts of the Disputation with the Heresiarch Manes, chap. 48.

<sup>147</sup> E. g. N1, N11, N31, N47/8 etc.; see F. C. BURKITT, Early Eastern Christianity (1904) 143–148; A. VOÛBUS, Syriac and Arabic Documents, I (Stockholm, 1960) (CSCO 184; Subs. 14) 36, 39, 44, 48.

<sup>148</sup> These features brought forward here in short.

<sup>149</sup> Mat. 15:14.

<sup>150</sup> Note that as the Armenian translation of Aphrahat, as well this writing are called յորդորումն — «exhortation».

փոխեաց ի մարմնաորէն ի հոգևորն, արհնեաց զնա և ետ նմա գօտի և ասաց առ նա զերգս ոռանաորս».<sup>151</sup> — «Didactic discourse and exhortation by Hovhannes Erznkac'i's, a skillful doctor, who has the gifts of the apostles, on the prayers of the first «Leader of the Children» Jacob, who supplanted from carnal to spiritual, blessed him («the Child» — M. E. S.) and gave him a girdle, and said to him [this] poem». In Aphrahat's Demonstration X we read: «Be ye like, O Pastors, to those righteous Pastors of old. Jacob fed the sheep of Laban («Հովնեաց Յակոբ խաշանցն լաբանու»<sup>152</sup>), and guarded them and toiled and was watchful, and so received the reward».<sup>153</sup> It means that Jacob — the younger of the twin sons of Isaac was the first «Pastor of the sons» of Laban (grandnephew of Abraham, son of Bethuel, father of Leah and Rachel) and it also shows the time when this term and the custom started. In both places Jacob is considered as the first «Pastor» or «the Leader of the children».<sup>154</sup> Is this not the exact indication of the connection between these two writings?

The topic that «Children» shall have a Shepherd, Pastor, Leader or Instructor is precisely the same biblical theme of «Father», «Shepherd» discussed in other writings too; for example:<sup>155</sup>

«I think that you cannot fail to understand this too, that the word «father» is but a single term indeed, and yet one admitting of being understood in various ways. For one is called father, as being the parent of those children whom he has begotten in a natural way; another is called father, as being the guardian of children whom he has but brought up; and some, again, are called fathers in respect of the privileged

<sup>151</sup> Բաղդասարյան, Հովհաննէս Երվնկացի... 239:

<sup>152</sup> Գիրք, որ կոչի Զգօն... 192:

<sup>153</sup> Aphrahat's Demonstration X; cf. whole chapter X which is referred to under the title «Of Pastors».

<sup>154</sup> Cf. below (about Moses) in Aphr. Dem. X: — «That is a most diligent pastor, who delivered over himself on behalf of his sheep. That is an excellent leader, who gave himself in behalf of his sheep. And that is a merciful father who cherished his children and reared them up». Cf. also a comparison of Jacob with Christ by St. Justin Martyr, Dialogue with Trypho, Chap. CXXXIV — The marriages of Jacob are a figure of the Church: «Jacob served Laban (καὶ δουλεύει δὲ τῷ Λάβαν) for speckled and many-spotted sheep; and Christ served, even to the slavery of the cross, for the various and many-formed races of mankind», or Chap. CXL: «Hence also Jacob, as I remarked before, being himself a type of Christ... (Ὁθεν καὶ Ἰακώβ, ὡς προείπον, τύπος ὦν καὶ αὐτός τοῦ Χριστοῦ).»

<sup>155</sup> St. Clement of Alexandria, The Instructor, I.4.11: «Ἄνευ δὲ ποιμένος οὔτε πρόβατα οὔτε ἄλλο οὐδὲν πω βιωτέον, οὐδὲ δὴ καί τις ἀνευ τοῦ παιδαγωγοῦ, οὐδὲ μὴν οἰκέτας ἀνευ τοῦ δεσπότου. — «But without a shepherd, neither can sheep nor any other animal live, nor children without a tutor, nor domestics without a master».

standing accruing through time or age. Hence our Lord Jesus Christ Himself is said to have a variety of fathers: for David was called His father, and Joseph was reckoned to be His father, while neither of these two was His father in respect of the actuality of nature». <sup>156</sup>

Especially significant is the whole chapter VII, referred to under the title «Who the Instructor is, and respecting his instructions» in the same writing by Clement of Alexandria.

c) The work of Hovhannes Erznkac'i elucidates also the question:

«From where it started to call one «the Child» or name him «a pilgrim» <sup>157</sup>: I will say, it is from Christ and his Holy Apostles <sup>158</sup>. Because before the mankind came by flesh to Christ, they were wandering with their old sins in strange way [being] sinful, ignorant and godless. Our God — Christ by the baptism in the pool made the mankind a children (lit. childrenized?) from their old sins and made them wise by the acknowledgment of the Scripture, and by divine voice he turned them from the strange way, ... saying «I am the way, the truth, and the life» <sup>159</sup>.

Indeed, here «ճանապարհորդ» — «a pilgrim» has an allegorical meaning — as the one who started his way in the Christian life. The term «pilgrim» shall be touched upon a little later too. About «pilgrims» Cyprian speaks also:

«Of this same thing in the Epistle of Peter: «As strangers and pilgrims, abstain from fleshly lusts, which war against the soul; but having a good conversation among the Gentiles, that while they detract from you as if from evildoers, yet, beholding your good works, they may magnify God». <sup>160</sup>

4. The second part of the «Homily» is dedicated to the question of how many types of girdles there are and what is the mystery and power of each of them. We learn that there are five types of the girdles: (1) the first one is the Christian (քրիստոնէական) girdle, with which they gird the loins on the white garment of clerics <sup>161</sup> after baptism; and it is red and white <sup>162</sup>. (2) The second girdle is clerical (քահանայական), which the bishop gives to clerics and deacons, to keep strong and diligent the favors taken from God, and

<sup>156</sup> Archelaus. The Acts of the Disputation with the Heresiarch Manes, chap. 34.

<sup>157</sup> Cf. Heb. 11:13, I Pet. 2:11.

<sup>158</sup> Բաղդասարյան, Հովհաննես Երզնկացի... 232 — (մանուկ կոչիլ և ճանապարհորդ անուանիլ. ասեմ, թէ ի Բրիստոսէ և յիւր սուրբ առաքելոցն.)

<sup>159</sup> Math. 14:6.

<sup>160</sup> Cyprian, Testimonies III, 11.

<sup>161</sup> In Armenian there is քահանայ = ιερεὺς.

<sup>162</sup> Բաղդասարյան, Հովհաննես Երզնկացի... 234: See noteworthy explanations given for the white garment and for the white and red girdle.

to be anxious and fast concerning ecclesiastical servings. <sup>163</sup> (3) The third girdle is ascetic (hermitic — «ճգնաւորացն» <sup>164</sup>), which Elijah and John the Baptist had on their garments made from camel's hair and their loins girded with a girdle of leather. <sup>165</sup> (4) The fourth girdle is a martial (զինուորական), by which the soldiers gird up their loins, for putting there all martial instruments. There is a meaning of the Soldier of Christian religion in it, because of the war with Satan. To explain it, the author brings forward the words by Apostle Paul <sup>166</sup>. (5) The fifth girdle is of a pilgrim (ճանապարհորդացն), who had girded his loins with a girdle and lifted up a banner on his garments, for ease in walking. <sup>167</sup>

Therefore, judging from these girdles there were 5 groups or kinds of «the Children»: (1) Christians, (2) clerics, it is possible that those are «the Children of the Church», (3) ascetics, (4) martial seems to be for the Soldiers of the Christ, (5) pilgrims.

Hovhannes Erznkac'i explains also why one should wear a girdle; because by girding your loins you are suppressing your desire, which comes from the loins — from the bottom of the ribs, from the liver and kidneys. Consequently, it helps to have holiness and to gird a big dragon — lust. <sup>168</sup> Then he goes on:

<sup>163</sup> Բաղդասարյան, Հովհաննես Երզնկացի... 234:

<sup>164</sup> This word is hard to translate because it has large specter of meanings: ascetic, hermit, anchorite, solitary, recluse, martyr, combatant, warrior, champion, athlete.

Բաղդասարյան, Հովհաննես Երզնկացի... 234–235: Here a meaning of the leather girdle is explained also: «as a leather is a died skin, in the same way, one who suffers for the love to God, shall subdue and exhaust all sins, desires and passions». Cf. Aphrahat's Demonstration VI: «Elijah had his loins girded with a girdle of leather; so John had his loins girded with a cincture of leather». Cf. also Matt. 3:4 (Mark 1:6). Cf. also: St. Justin Martyr, Dialogue with Trypho, chap. LXXXVII — Trypho, maintains in objection these words: «And shall rest on him», etc. They are explained by Justin: «For when John remained by the Jordan, and preached the baptism of repentance, wearing only a leathern girdle and a vesture made of camels' hair (Ἰωάννου γὰρ καθεζομένου ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου καὶ κηρύσσοντος βάπτισμα μετανοίας, καὶ ζώνην δερματίνην καὶ ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου μόνον φοροῦντος...), eating nothing but locusts and wild honey, men supposed him to be Christ; but he cried to them, «I am not the Christ, but the voice of one crying; for He that is stronger than I shall come, whose shoes I am not worthy to bear».

<sup>165</sup> Ephes. 6:14; Բաղդասարյան, Հովհաննես Երզնկացի... 235:

<sup>166</sup> Բաղդասարյան, Հովհաննես Երզնկացի... 235–236: Cf. this with «The Instructor [Paedagogus]» by St. Clement of Alexandria, chap. XII: «Besides, He makes preparation for a self-sufficing mode of life, for simplicity, and for girding up our loins, and for free and unimpeded readiness of our journey»; cf. also Cyprian, Testimonies II, 29.

<sup>168</sup> Բաղդասարյան, Հովհաննես Երզնկացի... 235–236:

«So, if one desire to take a girdle from «the Leader of the Children», the latter should teach him all these mysteries and «the adopted» one should love the girdle by this wisdom».<sup>169</sup>

He warns also of the necessity of learning the mysteries, which the girdle has, in case one will ask you about it: firstly you should not be led by false knowledge and called «a pilgrim» without knowing «the way», which is «narrow and strait» — «ճանապարհ է բարակ ու նեղ»<sup>170</sup>. This biblical expression about the narrow way<sup>171</sup>, is found in Aphrahat's Demonstration VI too: «...for the way that is narrow and strait». — «նեղ և նուրբ ճանապարհին»<sup>172</sup>, and in both these places addressed to «the Children». Moreover, that they shall choose the way that is narrow and strait stressed in other sources also.<sup>173</sup>

5. The third part of the «Homily» is about the giving of the girdle, which becomes possible when «the adopted» agrees with the definitions that he reads in front of the cenobites of community and confesses that he will be humble to these laws. After that the additional 15 precepts or rules for «the Children» are given by «the Leader»<sup>174</sup>. By the way, Rabbūla also speaks about the same sort of rules and between them there are many similar points.<sup>175</sup>

Especially interesting is the 6th commandment of Erznac'i's «Homily», which says as follows:

<sup>169</sup> Բաղդասարյան, Հովհաննես Երզնկացի... 236.

<sup>170</sup> Ibid.

<sup>171</sup> Matt. 7:14, Jacob 6:11; cf. also Clement of Alexandria, The Instructor, I.9.85.4 «For the straight and natural way which is indicated by the Iota» (τὰς ἐπιπλήξεις τῶν ἀμαρτωλῶν πλαγίας αἰνιττόμενος ὁδούς).

<sup>172</sup> Գիրք, որ կոչի Զգօն... 106.

<sup>173</sup> Cyprian, Treatise II, 6: «On this same subject, according to Matthew: «How broad and spacious is the way which leadeth unto death, and many there are who go in thereby: how straight and narrow is the way that leadeth to life, and few there are that find it!»; Treatise II, 21: «Strait and narrow is the way which leadeth to life; hard and difficult is the track which tends to glory. By this pathway the martyrs progress, the virgins pass, the just of all kinds advance. Avoid the broad and roomy ways»; Treatise VII, 14: «...but rather to rejoice, and to embrace the benefit of the occasion; that in thus bravely showing forth our faith, and by suffering endured, going forward to Christ by the narrow way that Christ trod, we may receive the reward of His life and faith according to His own judgment!»; Cyprian, Treatise XI, 11: «...since the good and righteous, and those who are devoted to God in the law of innocence and the fear of true religion, advance always through afflictions, and wrongs, and the severe and manifold penalties of troubles, in the hardship of a narrow path»; cf. also Cyprian, Testimonies, III, 6.

<sup>174</sup> Բաղդասարյան, Հովհաննես Երզնկացի... 237–239.

<sup>175</sup> Voobus, Syriac and Arabic Documents... These similarities of the «Homily» precepts with the ones by Rabbūla, I hope to treat in another article because there are some common points in them.

«Stay without a woman as much as possible to keep your holy person from strange sins. But if you will wish to marry take a woman openly, by law and blessed crown, and do not look by lust to other woman».<sup>176</sup>

This resembles the passage from Aphrahat's Demonstrations as follows:

«Therefore, my brethren, if any man who is a monk or a saint, who loves the solitary life, yet desires that a woman, bound by monastic vow like himself, should dwell with him, it would be better for him in that case to take (to wife) a woman openly and not be made wanton by lust».<sup>177</sup>

There are similar passages in other writings too, saying that «the Children» shall be pure by spirit and body, and try not to marry<sup>178</sup>. For example the passage by Cyprian:

«It is the word of the Lord which says, «The children of this world beget and are begotten; but they who are counted worthy of that world, and of the resurrection from the dead, neither marry nor are given in marriage: neither shall they die any more: for they are equal to the angels of God, being the children of the resurrection». That which we shall be, you have already begun to be. You possess already in this world the glory of the resurrection. You pass through the world without the contagion of the world; in that you continue chaste and virgins, you are equal to the angels of God, being the children of the resurrection».<sup>179</sup>

The same postulate about marriage is found in the Armenian collection of Ecclesiastical canons:

<sup>176</sup> «Որչափ կարես, առանց կնոջ կալ, պանձն քո սուրբ պահեա յօտար մեղաց: Եւ թէ կամիս ամուսնանալ՝ քեզ արհնաւք և հալալ կին առ արհնութեան պսակով և մի՛ հայիր ցանկութեամբ յաւտար կին,....» — Բաղդասարյան, Հովհաննես Երզնկացի... 238.

<sup>177</sup> Aphrahat, Dem. VI — Arm. transl. — «Վասն այսորիկ եղբարք ամենայն այր ուխտաւոր կամ սուրբ որ սիրէ վմիանձնութիւն. և կամի թէ կին հաւատաւոր իբրև գինքն՝ բնակիլ ընդ նմա, լաւ է նմա կին առնուլ յայտնապէս, քան պղծութիւն ի ցանկութիւն:» — Գիրք, որ կոչի Զգօն... 114. Cf. Cyril of Jerusalem, PG, Cathechesis IV, p. 488 — Arm. Երանելոյն Կիրողի Երուսաղեմաց Հայրապետի Կոչումն Ընծայութեան, Եղիշէ (Վեննա, 1832) 63.

<sup>178</sup> St. Justin Martyr, Dialogue with Trypho, LXXXI — Οὐτε γαμήσουσιν οὐτε γαμήθουσιν, ἀλλὰ ἰσάγγελοι ἔσονται, τέκνα τοῦ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως ὄντες. («They shall neither marry nor be given in marriage, but shall be equal to the angels, the children of the God of the resurrection».)

<sup>179</sup> Cyprian, Treatise II. On the Dress of Virgins, 22; cf. also Cyprian, Testimonies III, 32 — «Also according to Luke: «The children of this world beget, and are begotten. But they who have been considered worthy of that world, and the resurrection from the dead, do not marry, nor are married: for neither shall they begin to die: for they are equal to the angels of God, since they are the children of the resurrection».

«As to the deacons, if while being taken for consecration they protest: «we cannot bear celibacy», let them marry in holiness, for “Let marriage be had in honour and let the bed be undefiled” (Hebr. XIII.4), and then they may gain access to priesthood and freely take the service to the bishop. But if some of them are silent during the consecration and willingly undertake to stay steadily in that grade and afterwards they marry, they should leave off the priesthood and be reduced from the rank of the officials, they should stay for seven years among the *audientes* and for two years they should expiate their sins among the *substrati* with charity towards the poor, and after the examination of the repenting by the bishop they may communicate the Eucharist, but not to be promoted to order and grade».<sup>180</sup>

To all these peculiarities of Children, one may add a few more features absent in the «Homily» by Erznac'i: they should be nourished by milk<sup>181</sup>; they are like a root in a thirsty ground<sup>182</sup>; they are equal to the angels of God and they shall gird their loins and be like a servants whom their Lord shall find watching.<sup>183</sup>

<sup>180</sup> Հանոնագիրք Հայոց... [The Armenian Book of Canons] XI. 161.13–162.10. (Cf. Gr. X).

<sup>181</sup> See whole chapter VI by Clement of Alexandria, in The Instructor, I, especially a large passage, starting: «So also may we take the Scripture: «And I, brethren, could not speak unto you as unto spiritual, but as unto carnal...»; Cyprian, Treatise X, 13: «And I indeed, brethren, could not speak unto you as unto spiritual, but as unto carnal, even as unto babes in Christ. I have fed you with milk, not with meat»; St. Augustine, On Baptism, Against the Donatists, I, chap. 10, 14. Cf. also Arm. text by Movses Khorenac'i, who speaks about the spiritual milk given to «Children of the Church» by Sahak: «Այլ մեծն Սահակ ոչ ինչ կասեաց սնդուկոք կաթնն դիեցուցանել մանկանց եկեղեցոյ հանդերձ Մեսրոպաւ, զոր թողեալ խարսխեաց յեկեղեցոյն կաթուղիկէ, որ ի Վաղարշապատ բաղաբի, ինքն կալով ի Բագրևանդ գաւառի, ի տեղւոջն՝ ուր ծագեաց լոյս յերկնից ի մկրտել սրբոյն Գրիգորի և Տրդատ արքայ և զբողոք Հայս» (Մովսէս Խորենացի. Պատմութիւն Հայոց (Երևան, 1991) 354; cf. also Եզնիկ Կողբացի, Ճառք ընդդէմ աղանդոց... 91. Cf. «as ...little ones in Christ», giving them «milk to drink, not meat», because they were not yet able to bear it (I Cor., iii, 1–2).

<sup>182</sup> «We have declared in His presence as children, as a root in a thirsty ground» — Cyprian, Testimonies II, 13; «We have declared before Him as a child, as a root in a dry ground. (ἀνγγεῖλαμεν ἐνώπιον αὐτοῦ ὡς παιδίον, ὡς ῥίζα ἐν γῇ διψώσῃ)» — Justin Martyr, Apol. I, I, L; ἀνγγεῖλαμεν ἐνώπιον αὐτοῦ ὡς παιδίον, ὡς ῥίζα ἐν γῇ διψώσῃ — Origen, Contra Celsum 1.54.19 (cf. also Contra Celsum 6.75.18), cf. Mosiah 14:2.

<sup>183</sup> Cyprian, Testimonies, III, 32; Cyprian, Treatise II. On the Dress of Virgins, 22; Cyprian, Testimonies II, 11: «Concerning this same thing, according to Luke: «Let your loins be girded, and your lamps burning; and ye like unto men that wait for their lord, when he cometh from the wedding» — cf. it with Aphrahat, Dem. VI; St.

The examples given by early Christian authors mentioning «the Children» could be expanded further; they are too many to advance here. Let us say also, that in the above examined writings almost everywhere the term «Children» is discussed in the context of the same topics: spiritual and carnal<sup>184</sup>, knowledge (of the truth)<sup>185</sup>, angels-watchers, war, Pastor- Leader, adoption<sup>186</sup>, covenant.

The covenant seems to be the most meaningful term. It is noted by many experts that this word has many meanings. In our case, besides the above mentioned use of the covenant, it is also concerned with the meaning of «Testament». Moreover, many of the cited authors speak about a «new covenant» in the sense of the New Testament. Besides, judging from some writings, in certain circles there was a tendency to oppose the Old Testament with the New Testament. E.g. it is stressed several times by Archelaus:

«I understand, then, that his chief effort was directed to prove that the law of Moses is not consonant with the law of Christ; and this position he attempted to found on the authority of our Scriptures. Well, on the other hand, not only did we establish the law of Moses, and all things which are written in it, by the same Scripture; but we also proved that the whole Old Testament agrees with the New Testament, and is in perfect harmony with the same, and that they form really one texture,

Clement of Alexandria, The Instructor, I.6.36. — σὺν αὐτῇ γὰρ τὸ πρόσωπον ἰσάγγελον ἔχοντες πρόσωπον πρὸς πρόσωπον τὴν ἐπαγγελίαν ὁρῶμεθα. («For with it [they say], having the face which is like an angel's, we shall see the promise face to face»); In Aphrahat Dem., VI: «Whosoever adopts the likeness of angels, let him be a stranger to men». — this cf. with Sargis Shnorhali — very similar passage, and those who shall be watchers called յեկեղեցոյ մանկանց — «from the Children of the Church» (Սարգիս Շնորհալի (Մեկնութիւն եօթանց թղթոց Կաթուղիկեայց. Արարեալ երանելոյն Սարգսի շնորհալից Վարդապետի՝ հայոց իմաստասիրի և բաշ հոգևորի. Կոստանդինուպօլիս, 1828, էջ 384 — «Բայց արժեութիւն թուի ինձ աստանոր ոչ մարմնական պահանջել ի նոցանէ (պաշացն բացութիւն), այլ ըզհոգւոցն և զմտացն (զգաստութիւն): Վասն զի են բազումք և մանաւանդ յեկեղեցոյ մանկանց, որ թէպէտ և մարմնով արթունք են և սթաիք, և ի հսկման (կան) զօրն ողջոյն բան կայնոսիկ՝ որ ի խոր բուն թանձրութեան խորդան, ևս առաւել դանդաշեն՝ հոգովք աշխարհականօք զբաղեալք»); cf. also the above mentioned citation by Kirakos Dratzark'i.

<sup>184</sup> Clement of Alexandria, The Instructor, I.6.35.3– I.6.36.1; Cyprian, Testimonies, III, 64; Cyprian, Treatise II. On the Dress of Virgins, 22; spiritual and carnal largely discussed in St. Augustine, On Baptism, I, chap. 10, 14. chap. 15, 23 etc.

<sup>185</sup> Clement of Alexandria, The Instructor, I.6.35; cf. Justin Martyr, Apol. I, LIX: «the children of choice and knowledge (τέκνα... προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης)»; Clement of Alexandria, The Instructor, I, V». For so is the truth, that perfection is with the Lord, who is always teaching, and infancy and childishness with us, who are always learning».

<sup>186</sup> Cyprian, Testimonies, II, 6.

just as a person may see one and the same robe made up of weft and warp together. For the truth is simply this, that just as we trace the purple in a robe, so, if we may thus express it, we can discern the New Testament in the texture of the Old Testament; for we see the glory of the Lord mirrored in the same».<sup>187</sup>

An apparent contradistinction between all new and old: the new covenant, the new «children»<sup>188</sup>, the new minds, the new blessings was emphasized by other authors too. The best examples are found in «The Instructor» by Clement of Alexandria:

«Of late, then, God was known by the coming of Christ: For the new minds, which have newly become wise, which have sprung into being according to the new covenant, are infantile in the old folly...In contradistinction, therefore, to the older people (πρὸς ἀντιδιαστολήν τοῦ πρεσβυτέρου λαοῦ), the new people (ὁ λαὸς ὁ καινός) are called young, having learned the new blessings (τὰ νέα μαθόντες ἀγαθά); and we have the exuberance of life's morning prime in this youth which knows no old age, in which we are always growing to maturity in intelligence, are always young, always mild, always new; for those

<sup>187</sup> Archelaus. The Acts of the Disputation with the Heresiarch Manes, chap. 41; cf. also chap. 13: «It is a thing not without peril, therefore, for any one of you to teach the New Testament along with the law and the prophets, as if they were of one and the same origin; for the knowledge of our Saviour renews the one from day to day, while the other grows old and infirm, and passes almost into utter destruction. And this is a fact manifest to those who are capable of exercising discernment. For just as, when the branches of a tree become aged, or when the trunk ceases to bear fruit any more, they are cut down; and just as, when the members of the body suffer mortification, they are amputated, for the poison of the mortification diffuses itself from these members through the whole body, and unless some remedy be found for the disease by the skill of the physician, the whole body will be vitiated; so, too, if ye receive the law without understanding its origin, ye will ruin your souls, and lose your salvation»; chap. 40: «I wish you to know, most pious father, that in these days there has arrived in our parts a certain person named Manes, who gives out that he is to complete the doctrine of the New Testament. And in the statements which he has made there have been some things, indeed, which may harmonize with our faith; but there have been also certain affirmations of his which seem very far removed from what has come down to us by the tradition of our fathers. For he has interpreted some doctrines in a strange fashion, imposing on them certain notions of his own, which have appeared to me to be altogether foreign and opposed to the faith»; ibid. — «Thus, too, on the authority of an apostle, he endeavoured to establish the position that the law of Moses is the law of death, and that the law of Jesus, on the contrary, is the law of life».

<sup>188</sup> By the way the expression «new children» (of Zion) is borne in the title of the Armenian translation also: «Գիրք, որ կոչի Ջգօն արարեալ Արքայն Յակոբայ երիցս երանեալ Հայրապետին Արծրին քաղաքի՝ ըստ խնորոյ արքայօրն մերոյ Գրիգորի Լուսաորչին, սակս մանկանց նորոյս սիրովն»:

must necessarily be new, who have become partakers of the new Word (χρὴ γὰρ εἶναι καινοὺς τοὺς λόγου καινοῦ μετεληφοτάς). And that which participates in eternity is wont to be assimilated to the incorruptible: so that to us appertains the designation of the age of childhood, a lifelong spring-time, because the truth that is in us, and our habits saturated with the truth, cannot be touched by old age; but Wisdom is ever blooming, ever remains consistent and the same, and never changes».<sup>189</sup>

It is evident from these examples that the opposition between the idea of the old and the new focused on the Old and New Testaments. We should remember also that this data given by Latin and Greek authors are significant also for the history of the Bible text because these writers created at the time when the final redaction of the New Testament was not specified yet. Clement of Alexandria, as well others, commented in their writings on passages from The New Testament, exposing the Teaching of Christ in a much more detailed method. Thanks to this approach the testimonies about «Children» and other peculiarities of Early Christianity, which were lost afterwards in the depth of centuries, are preserved.

It should be noted also that almost all examples brought forward are preserved as «instructions». The writing by St. Clement of Alexandria were even called «The Instructor [Paedagogus]». That is why, e.g. the citations concerning the term «Children» brought from the works by Cyprian are found mostly in the third book of Testimonies against the Jews, where in the beginning he informs his son:

«Of your faith and devotion which you manifest to the Lord God, beloved son, you asked me to gather out for your instruction from the Holy Scriptures some heads bearing upon the religious teaching of our school; seeking for a succinct course of sacred reading, so that your mind, surrendered to God, might not be wearied with long or numerous volumes of books, but, instructed with a summary of heavenly precepts, might have a wholesome and large compendium for nourishing its memory».<sup>190</sup>

<sup>189</sup> Clement of Alexandria, The Instructor, I.5.20.3–I.5.20.4. Cf. also ibidem: «It was not enough to have said colt alone, but He added to it also young, to show the youth of humanity in Christ, and the eternity of simplicity, which shall know no old age. And we who are little ones being such colts, are reared up by our divine colt-tamer. But if the new man in Scripture is represented by the ass, this ass is also a colt. «And he bound», it is said, «the colt to the vine», having bound this simple and childlike people to the word, whom He figuratively represents as a vine. For the vine produces wine, as the Word, produces blood, and both drink for health to men — wine for the body, blood for the spirit».

<sup>190</sup> Cyprian, Testimonies, III, Preface.



The same could be said about the writings by St. Cyril of Jerusalem, Aphrahat and Hovhannes Erznkac'i, which, in fact, are catechetical instructions, homilies, didactic discourses, canons, exhortations,<sup>191</sup> lectures or even commands and admonitions.<sup>192</sup> That is why «the Child» can be viewed as a disciple or follower who being a simple one, follows the teaching of Christ and keeps all the precepts of the community. In the beginning of chapter V in «The Instructor» by Clement of Alexandria, clarification from where the «disciples» were replaced by the «children» explained:

«Accordingly, in the Gospel, «the Lord, standing on the shore, says to the disciples» — they happened to be fishing — «and called aloud, Children (παιδιά), have ye any meat?» — addressing those that were already in the position of disciples as children (τοὺς ἤδη ἐν ἔξει τῶν γνωρίμων παιδίας προσειπόν). «And they brought to Him», it is said, «children (παιδιά), that He might put His hands on them and bless them; and when His disciples hindered them, Jesus said, Suffer the children (παιδιά), and forbid them not to come to Me, for of such is the kingdom of heaven». What the expression means the Lord Himself shall declare, saying, «Except ye be converted, and become as little children (ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδιά ταῦτα), ye shall not enter into the kingdom of heaven; «not in that place speaking figuratively of regeneration, but setting before us, for our imitation, the simplicity that is in children (οὐ τὴν ἀναγέννησιν ἐνταῦθα ἀλληγορῶν, ἀλλὰ τὴν ἐν παισὶν ἀπλότητα εἰς ἐξομοίωσιν παρακατατιθέμενος ἡμῖν)».<sup>193</sup>

Precisely, the term «Child» has its reflections in other sources also. For example, the story of «The Seven Sleepers of Ephesus» — the legend about a man who falls asleep and years after wakes up to find the world changed. In Armenian it is referred to under the title «Ննջումն եւ յարութիւն եօթն խոստովանող սուրբ Մանկանցն Եփեսոսի»<sup>194</sup> — «The Sleep and the Resurrection of the Seven Holy Children of Ephesus». Note that this Armenian

<sup>191</sup> As it was aforesaid, the title of the homily is «...կանոնք եւ խրատք» — «canons and instructions (homilies, lectures)».

<sup>192</sup> Cf. e. g. «Commands and Admonitions...» by Rabbūla.

<sup>193</sup> Clement of Alexandria, *The Instructor*, I.5.12; cf. the following passage by St. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, chap. XXXV, sect.2: «The fact that there are such men confessing themselves to be Christians, and admitting the crucified Jesus to be both Lord and Christ, yet not teaching His doctrines, but those of the spirits of error, causes us who are disciples of the true and pure doctrine of Jesus Christ (οἱ τῆς ἀληθινῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ καθαρῶς διδασκαλίας μαθηταί), to be more faithful and steadfast in the hope announced by Him».

<sup>194</sup> Հիսկաւար վարք եւ վկայութիւնք սրբոց, որք կան ի հին Տօնացոցն Եփեսոսոյ Հայաստանեայց: Հ. Մ. Աւգերեան, Վենետիկ 1810, էջ 206–207:

translation, which coincides more with the Latin by Gregory of Tours<sup>195</sup> than with the Greek version by Symeon Metaphrastes.<sup>196</sup> There is also a «Martyrdom of 40 Children from Sebastia» — «Վկայութիւնքն սրբոց Զառանդի (մանկանց- Է.Մ.Շ), որք ի Սեբաստիա կառարեցան».<sup>197</sup>

Speaking about martyrdoms, it should be noted that there are many early (5th century) Armenian translations which also remain unresearched, in the sense of the context of martyrology. However, these translations seem significant for learning of the early asceticism and martyrdoms because they show an earlier stage of these texts than the one preserved in the redaction by Symeon Metaphrastes.<sup>198</sup>

Before making any conclusions there is another question to examine. It seems that after the fifth century the term «Children» expired in Greek and Latin sources. This may be due to the changed attitude towards this term, viz. to the doctrine behind it. By the way, the controversy about the body and spirit later on could be connected with the problem of two natures, and therefore it is possible to think that it was a reason to remove the conception of «the Children» from the curricula. In fact, the acceptance of spiritual and rejection of carnal could be observed as an instance more in accordance with the theory of one nature in Christ. That could also be a reason why it was preserved in Armenian sources.

Actually, the attitude of rejection of this term is somewhat visible even in the second century (Clement of Alexandria), and then, already in the 3rd century, it is expressed more clearly in the writing by Archelaus. Therefore, we cannot avoid bringing large citations from these writings as follows:

«With the greatest clearness the blessed Paul has solved for us this question in his First Epistle to the Corinthians, writing thus: «Brethren, be not children in understanding; howbeit in malice be children, but in understanding be men» («ἀδελφοί, μὴ παιδιά γίνεσθε ταῖς φρεσίν, ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε, ταῖς δὲ φρεσὶ τέλειοι γίνεσθε»). And the expression, «When I was a child, I thought as a child, I spoke as a child» (Τὸ δὲ «ὅτε ἦμην νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος») points out his mode of life according to the law, according to which, thinking childish things, he persecuted, and speaking childish things he blasphemed the Word, not as having yet attained to the simplicity of childhood, but as being in its folly (τὴν κατὰ νόμον ἀγωγὴν αἰνίττεται, καθ' ἣν οὐχ ὡς ἀπλοῦς ἦδη, ἀλλ' ὡς ἔτι ἄφ-

<sup>195</sup> Gregory of Tours, *Passio VII Dormientium in the Anal. Bolland.*, XII, 371.

<sup>196</sup> Metaphrastes P.G., CXV, 427. Cf. e. g. the names of the Sleepers.

<sup>197</sup> Հիսկաւար վարք 1810, էջ 206:

<sup>198</sup> E.g. the comparison of these texts with the ones edited by by Symeon Metaphrastes shows that the latter often omitted many enticing passages, especially ones dealing with exoteric knowledge.

ρων νήπια μὲν φρονῶν ἐδίωκε, νήπια δὲ λαλῶν ἐβλάσφημι τὸν λόγον); for the word νήπιον has two meanings. "When I became a man", again Paul says, "I put away childish things". It is not incomplete size of stature, nor a definite measure of time, nor additional secret teachings in things that are manly and more perfect, that the apostle, who himself professes to be a preacher of childishness, alludes to when he sends it, as it were, into banishment; but he applies the name «children» to those who are under the law, who are terrified by fear as children are by bugbears; and «men» to us who are obedient to the Word and masters of ourselves, who have believed, and are saved by voluntary choice, and are rationally, not irrationally, frightened by terror. Of this the apostle himself shall testify, calling as he does the Jews heirs according to the first covenant, and us heirs according to promise (τοὺς Ἰουδαίους κατὰ τὴν προτέραν διαθήκην κληρονόμους λέγων, κατ' ἐπαγγελίαν δὲ ἡμᾶς): "Now I say, as long as the heir is a child, he differeth nothing from a servant, though he be lord of all; but is under tutors and governors, till the time appointed by the father. So also we, when we were children, were in bondage under the rudiments of the world (Οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεν δεδουλωμένοι); but when the fulness of the time was come, God sent forth His Son, made of a woman, made under the law, to redeem them that were under the law, that we might receive the adoption of sons" by Him. See how He has admitted those to be children who are under fear and sins (νηπίους τοὺς ὑπὸ φόβον καὶ ἁμαρτίας); but has conferred manhood on those who are under faith, by calling them sons, in contradistinction from the children that are under the law (τῶν ἐν τῷ νόμῳ νηπίων): "For thou art no more a servant", he says, "but a son; and if a son, then an heir through God". What, then, is lacking to the son after inheritance? Wherefore the expression, "When I was a child", may be elegantly expounded thus: that is, when I was a Jew (for he was a Hebrew by extraction) I thought as a child, when I followed the law; but after becoming a man, I no longer entertain the sentiments of a child, that is, of the law, but of a man, that is, of Christ, whom alone the Scripture calls man, as we have said before. "I put away childish things". But the childhood which is in Christ is maturity, as compared with the law». <sup>199</sup>

The same place introduced by Archelaus in the following way:

«When one is a child, he thinks as a child, he speaks as a child; but when he becomes a mature man, those things are to be done away which are proper for a child: in other words, when one reaches forth

<sup>199</sup> Clement of Alexandria, The Instructor, I, 6.33-1.6.34.

unto those things which are before, he will forget those which are behind. Hence, when our Lord Jesus Christ was engaged in teaching and healing the race of men, so that all pertaining to it might not utterly perish together, and when the minds of all those who were listening to Him were intently occupied with these interests, it made an interruption altogether inopportune when this messenger came in and put Him in mind of His mother and His brethren». <sup>200</sup>

In fact, those double words by the Apostle are interpreted by Clement of Alexandria and Archelaus speaks here against «the Children» for this is his interpretation of the words by the Apostle.

Hence, what conclusions could be drawn from all these testimonies? Indeed, in all above mentioned expressions — «the Children of the Covenant», «the Covenant's Children of the Church», «Children of the Church» — the term «Children» is a main and common component in all these wordings. Therefore, to understand what each of these utterances means, first it is necessary to specify this term. For that I am going to use common characteristics testified in all aforesaid sources, including the «Homily» by Hovhannes Erznkac'i.

One can object, that the above examined «Homily» is from the 13th century, so the information of this source could not be considered on the same level with the early writings. But nothing could be drawn against the intention to compare any information on the same topic. Especially if we remember that not much data on it was preserved after the 5—6th centuries. Even though there are some traces in various sources, there is no special one dedicated to the term in question as we have in the case of this «Homily». <sup>201</sup> Therefore, I consider it a significant source for the better understanding of all the aforesaid expressions, including B'nai Q'yâmâ.

Firstly, the term «Children» seems to be a certain indication for the distinct rank of people — Christians, as lay persons as well clerics «who practiced a godly guilelessness». <sup>202</sup> It is possible to give approximate definition

<sup>200</sup> Archelaus. The Acts of the Disputation with the Heresiarch Manes, chap. 48; cf. also, ibid.: «Or, to take another instance, would it be right for the child who has been nourished on milk at first, after he has grown to be capable of receiving stronger meats, then injuriously to spurn the breasts of his nurse, and conceive a horror of them? Nay, rather he should honour and cherish them, and confess himself a debtor to their good services. Then, too, the children who had chanced to gather about the place began and set the example of pelting Manes and driving him off; and the rest of the crowd followed them, and moved excitedly about, with the intention of compelling Manes to take to flight».

<sup>201</sup> It should be taken also into account that Armenian authors being traditional always tried to keep their primary attitudes, especially in questions concerning faith. So, to find in the 13th or 14th centuries the ideas expressed in the very beginnings of Christianity, is not unusual for Armenian sources.

<sup>202</sup> Fragments of Papias from the Exposition of the Oracles of the Lord.

of them taking into account the data given in the above examined sources. «The Children» are those who signed a new covenant, testament with God, who «are not in the flesh, but in the Spirit (i.e. that they use to live in accordance with the Spirit), and the Spirit of God dwells in them. They are spiritually pure and, preferably pure in body also. Therefore, they should try not to marry but if this is not possible, they should do it openly (no fornication and wickedness). They have special attitude toward knowledge, especially Scripture. They are simple and diligent, they should be nourished by milk, they shall gird their loins, they are like a root in thirsty ground<sup>203</sup>, they are equal to the angels of God, and like servants whom their Lord shall find watching». They are peacemakers<sup>204</sup> and they should choose the way that is narrow and strait. Meanwhile they are Christ's soldiers, who stay courageous and unconquered in the War with Satan.

It seems that the name «Children» is addressed to the young Christians. The term «Children» can be replaced by the word «the Sons» as well by naming them «disciples» or «followers». Hence, they shall have a «Father», «Shepherd», «Pastor», «Leader» or «Instructor».

To these figures the information about «Children» from Erznkac'i's «Homily» can be adjoined. It is neatly distinguished in this «Homily» that according to the girdles which «the Children» receive from the tutors they are divided into 5 groups: (1) Christians, (2) clerics, (3) ascetics, (4) the Soldiers of the Christ (martial)<sup>205</sup>, (5) pilgrims. They live in communions according to the special precepts.

One can redraw the following scheme of the nucleus of the term «Children» going back to its origin: «the Children» — «մանկութիւն» by Hovhannes Erznkac'i are the same as bar Q'yâmâ by Aphrahat (probably with some local peculiarities), and both of them are connected with «the Children» of the aforementioned Latin and Greek sources taken from the New Testament of that time, who in their turn are associated with the idea of the «Child» from Qumran community, and that «pt'ym» originated from the Old Testament.

What then is meant by «the Children of the Covenant», «the Children of the Church» or «the Covenant's Children of the Church»? To answer this question we shall rely mainly on Armenian and Syriac material. Hence, by the term «նխոյ» — «Covenant» in Armenian, as in the early Christian world defined the believers, Christians of the community.<sup>206</sup> As is precisely pointed

<sup>203</sup> Cf. MURRAY, Symbols of Church and Kingdom... 198–199: «The desert is the Gentiles, who formerly were made like arid desert».

<sup>204</sup> Cyprian, Testimonies III, 2.

<sup>205</sup> This group remains unclear for me.

<sup>206</sup> Zekiyan, op. cit., p. 48. The Armenian word «նխոյ», which as Syriac has various meanings points that B'nai Q'yâmâ cannot be rendered as «membres de l'Ordre» as suggests M.-J. PIERRE (Aphrahat le sage persan // Les exposés; traduction

out by R. Murray, under the word «Covenant» one should understand «the church within Church».<sup>207</sup> I will add: «the church within Church», which includes all ranks of the given Christian community, clerics as well lay people. Consequently, «the Children of the Covenant», «the Children of the Church» or «the Covenant's Children of the Church» were one of those ranks.

All clerics of that community were called the covenanters but not all of them, as in the previous case, were «the Children». Consequently, the term «covenanters» reflected in Armenian sources as «նխոյապաւն» or «նխոյաւոր» has wider meaning than the phrases in question.<sup>208</sup>

The «Children» described by Hovhannes Erznkac'i seem to combine two ranks: «the Children of the Covenant» and «the Children of the Church». According to the division given by him, it is conceivable to conclude that «the Children of the Covenant» covers all groups besides group 2 — clerics. Hence, one can suppose that among the «Children of the Covenant» — B'nai Q'yâmâ — «նխոյի մանկութիւն» were simple Christians, ascetics, the Soldiers of the Christ (martial),<sup>209</sup> pilgrims those who have all fore revealed characteristics and live in the given community. This conjecture is based on the common peculiarities ascribed by Aphrahat and Hovhannes Erznkac'i, but of course it is only hypothesis. At least it is for sure that the third group — «ascetics», or «singles», or «solitaries» is the same as B'nai Q'yâmâ.<sup>210</sup> One can definitely agree with Burkitt who speaking about «the Children of the Covenant» notes:

«The old-fashioned B'nai Q'yâmâ still continued, but they now became a sort of monastic order in the community, instead of the community itself. Living as they did among ordinary human beings, and not like the Hermits in the desert or the Coenobites in a separate society, it became the duty of bishops like Rabbûla to devise rules for the regulation of their course of life».<sup>211</sup>

These words apply well enough to the «Children» described by Hovhannes Erznkac'i, especially his specification that it «became a sort of monastic order». That it was a community, as is noted above, is clearly enough indicated by Hovhannes Erznkac'i.

du syriaque, introduction et notes. Vol. 1 (Paris, 1988) 98–99) even that «Children of the Covenant» used to live in some sort of «l'Ordre».

<sup>207</sup> MURRAY, Symbols of Church and Kingdom... 13–14.

<sup>208</sup> So bar Q'yâmâ cannot be synonyms for the term «covenanters», as it pointed out by G. Nedungatt; see NEDUNGATT, The Covenanters... 203.

<sup>209</sup> This group remains unclear for me.

<sup>210</sup> So, Armenian material clarifies that there is a connection between B'nai Q'yâmâ and «ascetics», «singles» or «monks» but it is much wider than the majority of experts are incline to accept it.

<sup>211</sup> BURKITT, Early Eastern Christianity... 130. In the meantime it is impossible to agree with Burkitt and limit this rank only to the Baptized.

When the term «Children» is used with the word «Church», it underscores a special rank of clergy, who have certain peculiarities. «The Children or Sons of the Church» — «մանկունք եկեղեցւոյ» or «the Covenant's Children of the Church» — «ոխտի մանկունք եկեղեցւոյ» seem to have the same meaning.

Indeed, «the Children of the Covenant» and «the Children of the Church» or «the Covenant's Children of the Church» differ from each other because the latter two terms seem to be used only for clerics, while the first one could include lay persons — any Christian who lives according to the precepts given to the «Child». This differentiation is apparent, for example, from the title «Commands and Admonitions to Priests and to Sons of the Covenant living in the country» by Rabbûla, where Priests and Sons are distinguished from each other and «the Covenant living in the country» is indicated.<sup>212</sup>

In any case, these terms have a complicated history and have changed over time.<sup>213</sup> On Armenian ground, as well in Syriac this expression took on some new forms, with its own peculiarities<sup>214</sup> and changed more or less but the basis and many attitudes seem very similar to the original ones. In the meantime there are so many common features, which should have come from a common source (for example in the rules by Rabbûla and Hovhannes Erznkac'i). Meanwhile the topics which are present only in Armenian seem to reflect an old substratum from some old sources the traces of which we have at hand from other sources (e.g. the topic of girdles and especially on the third ascetic (hermitic) girdle, which Elijah and John the Baptist had).<sup>215</sup>

It is noteworthy also that a catechumen in Armenian is rendered by the word երախաւ,<sup>216</sup> the initial meaning of which — «an infant» — is identical to the term in question.

I am sure that there are more juxtapositions between the aforementioned works, which will become clearer when a student of Syriac studies (of course who also knows Armenian and the Classics) investigates the subject. But the topic is beyond this article, and I plan to continue this research.

<sup>212</sup> Cf. also the separation of the «sons of the Church» and the «Sons and Daughters of the Covenant» in Rabbûla's precepts; cf. also above brought examples from the Collection of Armenian Ecclesiastical canons.

<sup>213</sup> It is pointed out by Burkitt too: that «the theory of the Christian life changed», therefore the term also achieved wider meaning (p. 129).

<sup>214</sup> E.g. there is no differentiation for Sons and Daughters in Arm, but this is a separate question to examine.

<sup>215</sup> That this information cannot have been invented by Armenians because as we saw above, the biblical topic of a leather girdle and a vesture made of camels' hair. John the Baptist, as testified by St. Justin Martyr, Dialogue with Trypho, chap. LXXXVII.

<sup>216</sup> Հր. Աճարյան, Հայերեն Արմատական Բառարան (Երևան 1973) — Ajarian. Vol. II. 354 derives this word from Syriac — \*raxā.

Hence, the «subtle» writings, being an application of philosophy to issues of theology should not be discussed in an explicit way and were intended for narrow circles, in Armenian sources called «մանկունք եկեղեցւոյ» — «the Children of the Church».

The above are curious facts and hypotheses. They apparently belong to the context of the Greco-Roman world where Armenia played a significant role. Our knowledge about many questions concerning Early Christianity and its institutions is not sufficient for in addition to different obstacles, only a small amount of this literature has survived. Therefore the investigation of these terms can spread a light on miscellaneous questions related to the beginnings of Christianity, as well to the whole complex of problems encompassed by this topic.

## РЕЗЮМЕ

М. Э. Ширинян

### СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ НЕКОТОРЫХ ТЕХНИЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ В АРМЯНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Статья посвящена нескольким техническим терминам, сохранившимся в армянских источниках и, очевидно, в свое время являющимися общими для греко-сирийского культурного мира, важной частью которого была и Армения. Эти термины недостаточно отражены в греческих или латинских трудах. Возможно, что некоторые из этих терминов были заимствованы из сирийских источников. Если наши умозаключения и предложения правомерны, то армянский материал предоставляет ценные сведения о заимствованных традициях раннего христианства.

В данной статье рассматриваются две группы терминов: первая — «тонкие и широкие письмена» — «նոսր և լայն գրեանք», вторая — «дети Церкви», «дети Завета<sup>1</sup> или Пакта», «дети Завета и Церкви» — «մանկունք եկեղեցւոյ», «ոխտի մանկունք», «ոխտի մանկունք եկեղեցւոյ».

Необычные для характеристики и классификации термины «тонкие и широкие письмена», засвидетельствованные в армянской традиции предлагается считать заимствованными и восходящими к первой Александрийской школе, а именно к Арату из Сол и Каллимаху.

<sup>1</sup> «Обет», «обещание», «пакт», «соглашение», «братство», «общество».

В армянских источниках, особенно в церковных канонах, колофонах и во вступлениях к тому или иному произведению, часто встречается указание, что эти работы предназначены для «*մանկիս Եկեղեցւոյ*» — «детей Церкви». То что, кажущееся совершенно обыденным слово «*մանկիս*» — «дети» употреблено здесь в переносном смысле, не вызывает сомнений.

Эти выражения не удостоились отдельного внимания и на сегодня имеется лишь пара упоминаний, сделанных вскользь при изучении другой тематики. Между тем довольно таки сложные и многозначные рассматриваемые термины, представляются нам тесно связанными с сирийским выражением *bar Q'uānā*, вот уже в течение века привлекающего к себе внимание сириологов. Предлагаемые в различных статьях объяснения значения этого выражения не окончательны, ибо четкого и вразумительного ответа на вопрос кто же были «сыновья и дочери Завета» до сих пор нет. Указанный сирийский термин засвидетельствован в произведении Аффаата, переведенного в пятом веке на армянский язык.

Не претендуя дать вышеуказанный ответ, считаем однако, что как армянский перевод Аффаата, так и многочисленные указания и даже разъяснения, наличествующие в армянских источниках могут во многом способствовать этому.

## Сообщения и заметки

## HOMILY ON THE CROSS (CPG 8084): AN UNEDITED TREATISE BY JOHN OF DAMASCUS?\*

*Clavis Patrum Graecorum* mentions under the number 8084 an unedited homily of John of Damascus on the Cross (*Homilia de cruce*, BHG 424d). The *incipit* of this homily is identical with that of the chapter on the Cross and Faith (book IV, chapter 11) from the *Expositio fidei* by John of Damascus.<sup>1</sup> The homily is extant in three manuscripts of late date:

1. Paris, Bibl. nat. suppl. grec. 143, fols. 201v–204v; 16th C., paper, copied by Constantine Paleokappa [P].<sup>2</sup>
2. Ms. Athos, Laura Θ 187, fols. 39r–41v; 17th C., paper [R].<sup>3</sup>
3. Cambridge, Trinity College O. I. 36 5956–5961 fols. 31r–33r; 17th C., paper, copied by Patrick Young [T].<sup>4</sup>

The analysis of the variant readings of three manuscripts, when compared with the critical apparatus of the edition of Bonifatius Kotter, showed the following results:<sup>5</sup>

---

\* I would like to express my gratitude to Prof. Peter Van Deun, Instituut voor Vroegchristelijke en Byzantijnse Studies, KULeuven, Prof. István Perczel, Central-European University, Budapest, and to the Librarian of the Trinity College Library David McKitterick and Sub-Librarian Mrs. Alison Sproston for their kind assistance in obtaining the photocopies of the manuscripts. My greatest thanks are to Dr. Basile Markesinis, Instituut voor Vroegchristelijke en Byzantijnse Studies, KULeuven, for his help in composing the *apparatus criticus* for this article.

<sup>1</sup> Περὶ σταυροῦ, ἐν ᾧ ἔτι καὶ περὶ πίστεως. The chapter is critically edited in: *Expositio fidei* // Die Schriften des Johannes von Damaskos 2 / Ed. B. KOTTER (Berlin—New York, 1973) (PTS 12) 186–190 (hereafter KOTTER).

<sup>2</sup> See H. OMONT, *Inventaire Sommaire des Manuscrits Grecs de la Bibliothèque nationale et des autres Bibliothèques de Paris et des Départements* (Paris, 1898) 222–223. In this catalogue the *Homily* is identified as a chapter on the Cross and Faith from the *Expositio fidei* but is mistakenly indicated as chapter 15.

<sup>3</sup> See S. EUSTRATIADIS, Συμπλήρωμα Ἀγιορειτικῶν καταλόγων Βατοπεδίου καὶ Λαύρας (Μνημεῖα Ἀγιολόγια) (Paris, 1930) 71; and Monk SPYRIDON, S. EUSTRATIADIS, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos* // *Harvard Theological Studies* 12 (1925) 161, № 1049.

<sup>4</sup> See M. R. JAMES, *The Western Manuscripts in the Library of Trinity College, Cambridge: A Descriptive Catalogue* (Cambridge, 1902) Vol. 3, 42.

<sup>5</sup> Line numbers are indicated according to the critical edition of Bonifatius Kotter.



Readings, common for **PRT** and some of the manuscripts used in the critical edition of the *Expositio fidei*:<sup>6</sup>

6 ἐρευνῶσι] ἐξερευνῶσι PRT KLMN 32 σοφία] θεοῦ *praem.* PRT CEHM<sup>c</sup> (suppl.) 41 ἀποδιστάμεθα τε] ἀποδιστάμεθα PRT EKL MN 51 σώματος] *add.* τε PRT BEG KLMN 75 ἐπει] ἐπειδὴ PRT DGH

Readings, common for **PT** and some of the manuscripts used in the critical edition of the *Expositio fidei*:

14 συνίστανται] συνίσταται PT DH 21 Χριστοῦ] τοῦ *praem.* PT B 27 ἡνοίγησαν] ἡνοίχθησαν PT ELMN 43 φησιν ἡ γραφή] ἡ γραφή φησιν PT KL 53 σωτήριος] σταυρὸς PT BCH 67 γὰρ] *om.* PT BCGH 69 τοῦ Χριστοῦ] τοῦ σταυροῦ PT HL 75 παραδείσω] τῷ *praem.* PT G 78 διαγράφας] διαγράφει PT BKLMN 88 τοῦτο] τοῦτον PT BEG

Readings, peculiar for **PT**:

30 αὐτοῦ] *om.* 36 κακῶν] τῶν *praem.* 47 ἀγαθῶν] τῶν *praem.* 61 τιμίου] *add.* καὶ ζωοποιῶ 81 τὸ πικρὸν] πικρὸν 82 Ἀδρῶν] Ἀδρῶ P; Ἀδρῶ T 83 χρηματίζουσα] χρηματίζει

Readings, peculiar for **R**:

8 ὅπως] ὅτι 22 θαυμαστότερον] θαυμαστότερος 24 δύναμις] ἡ *praem.* 29 διὰ σταυροῦ] δι' αὐτοῦ 31 ὅσοι δὲ εἰς Χριστὸν] καὶ ὅσοι πάντες εἰς Χριστὸν 33/34 περιέβαλε] περιβάλλε 40 ὅν] ὄνπερ 43 ὡς φησιν ἡ γραφή] *om.* 49 ὡς ἀληθῶς] *om.* 50 εἰς θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν] ὑπὲρ ἡμῶν εἰς θυσίαν 51/52 τὴν λόγχην] τε καὶ *praem.* 52 τὰ ἐνδύματα] καὶ *praem.* 53 ὁ σωτήριος, ὁ ζωοποιὸς τάφος] ὁ σωτήριος τάφος καὶ ζωοποιὸς 54 καὶ τὰ ὅμοια] *om.* 58 ποθητὸν] *add.* καὶ ὁ 64 ἐν τῷ οὐρανῷ] *om.* 69 ἥ] εἰ 70 σημείον] *add.* τοῦ Χριστοῦ 72 θεῶ] τῷ *praem.* 75 ὑπὸ θεοῦ] *om.* 76/77 προσκυνήσας τὸ ἄχρον τῆς ῥάβδου] *om.* 78 καὶ τὸ σημείον — σαφέστατα] *om.* 79 σωσαμένην] σώσασα 81 πέτρα] *add.* ῥάβδω 82/83 ῥάβδος — χρηματίζουσα] *om.* 83 ξύλου] *add.* κρεμάμενος καὶ 83/85 ὡς νενέκρωται — προσήλωται] *om.* 87/89 Ἡσαίας — Ἀμήν] *om.*

Readings peculiar for **T** only

27 κεκάθικε] καθέστηκε 44 τῶν] μὲν 80 ἐκτεινόμεναι] ἐκτεινομέναι

B Messina. Bibl. Univ. gr. 116 [323]

C Grottaferrata. Bibl. della Badia II 11 [220]

D Paris. Bibl. nat., Suppl. gr. 8 [495]

E Moscow. Istor. Muzej, Sinod. Bibl. gr. 201 [347]

G Rome. Bibl. Apost. Vat., Chis. gr. 18 [644]

H Sinai. Μονὴ τῆς ἁγίας Αἰκατερίνης gr. 383 [678]

K Munich. Bayer. Staatsbibl. gr. 317 [362]

L Rome. Bibl. Apost. Vat. gr. 490 [570]

M Oxford. Bodl. Libr., Cromwell. gr. 13 [298]

N London Brit. Mus. Addit. 27862 [279]

None of the manuscripts, selected for the critical edition, seems to be a direct prototype of our P, R, or T.<sup>7</sup> Both manuscripts P and T show a number of common readings and, thus, it is likely that T is a copy of P, whereas R is separate from the two.

Everything by far seemed clear: some later scribe for unknown reason decided to copy the chapter on the Cross and Faith from the *Expositio fidei* by John Damascus as a separate homily. However, there is a peculiar detail in the chapter which may point to a different arrangement. This chapter is the only one from one hundred chapters of the *Expositio fidei* which is finished by an unusual 'Ἀμήν',<sup>8</sup> which would certainly fit better the ending of a homily than of a chapter in a compendium of the Orthodox faith. Moreover, due to the fact that both R, and P and T do not seem to be very close to the number of the manuscripts selected for the critical edition, it cannot be excluded that originally the present-day Chapter on the Cross and Faith from the *Expositio fidei* existed as a separate treatise (and then was re-used by John of Damascus who, for example, used many of his polemical treatises for corresponding chapters of the *Expositio fidei*) and our «Homily on the Cross» might be a copy of that independent treatise.

<sup>6</sup> For the data on the manuscripts selected for the critical edition, see KOTTER, XLIX–LVII. I am supplying the number of the manuscripts from Kotter's list in square brackets.

<sup>7</sup> Moreover, I could not see any pattern of dependence between the Mss. from the critical edition which have common readings with our «Homily» (see B. KOTTER, Die Überlieferung der Pege Gnooseos des hl. Johannes von Damaskos (Ettal, 1959) (Studia Patristica et Byzantina 5).

<sup>8</sup> KOTTER, 190, line 89.

В. М. Платонов, С. Б. Чернецов

## «РАЗЛИЧИЯ В ВЕРЕ МЕЖДУ ЭФИОПАМИ И РУССКИМИ» — КРАТКИЙ МЕМОРАНДУМ НЕИЗВЕСТНОГО ЭФИОПСКОГО КАТОЛИКА КОНЦА XIX ВЕКА

Среди многочисленных эфиопских рукописей фонда Конти Россини (Fonds Conti Rossini) из собрания Accademia Nazionale dei Lincei, описанных в 1974 г. Стефаном Стрельцыным,<sup>1</sup> наше внимание привлекло название одного амхарского документа (125, XVIII), состоящего из трех страниц, исписанных с двух сторон — በኢትዮጵያውያንና በሰላሳውያን ማኅል ያለ የሃይማኖት መለያየት — «Различия в вере между эфиопами и русскими». Сам Стрельцын в своем докладе только упоминает этот любопытный документ, добавляя лишь то, что он переведен Чезаре Нераццини,<sup>2</sup> и познакомиться с ним мы смогли благодаря любезности проф. Алессандро Баузи, предоставившему нам ксерокопию этой эфиопской рукописи, за что мы ему бесконечно признательны. Имя автора остается неизвестным, однако некоторые выражения («святой Лев») и орфография некоторых топонимов («Рома», «Босфор») указывают на то, что это был эфиопский католик, не чуждый европейской образованности и обращенный в католичество, судя по всему, итальянскими миссионерами. Писания эфиопских католиков, относящиеся к концу XIX — началу XX в., известны мало и изучены совершенно недостаточно, хотя и предоставляют в распоряжение исследователя богатейший материал, проливающий новый свет на многие стороны эфиопской жизни того времени.<sup>3</sup>

На этот раз автора побудила взяться за перо причина внешнего порядка, т.е. слухи, начавшие ходить в Эфиопии, о возможном появлении там русских миссионеров. Слухи эти не были вполне безосновательными, потому что в конце 1880-х гг. в русском обществе, узнавшем о сен-

сационной эфиопской авантюре Н. И. Ашинова,<sup>4</sup> стала обсуждаться идея отправки русской духовной миссии для пропаганды православия в Эфиопию. Не остался в стороне от этого обсуждения и В. В. Болотов, выступивший на эту тему 16 февраля 1888 г. на годовичном акте Петербургской Духовной Академии с блестящей речью, впоследствии напечатанной,<sup>5</sup> где со свойственной ему эрудицией и здравым смыслом доказывал бесполезность попыток православной проповеди среди последователей Эфиопской церкви. Отдавая должное самоотверженности европейских миссионеров (католиков и протестантов), Болотов указывал и на другую сторону их предприятия: «человеку, который взглянул бы на историю этих миссий в полном смысле со стороны, вся она показалась бы каким-то повальным недоразумением. Если бы какой-нибудь русский фабрикант вздумал выписать себе из Англии или Германии новую машину или технику, а ему ответили бы: «так как мы знаем, что вы признаете не только Св. Писание, но и предание; то, вместо механиков, мы пошлем вам миссионеров, которые будут вас и детей ваших учить христианству», — то этот ответ показался бы немножко неожиданным. Но невозможное в Европе признают уместным в Африке. Начиная с XVI в. Абиссиния просит у Европы все одного и того же: оружия и солдат, если идет война, tyabat, т.е. ремесл, искусств, технических знаний, если в стране мирно; а из Европы присылают миссионеров и миссионеров. Нежданные гости — не самые приятные...»<sup>6</sup> Подробно рассмотрев объек-

<sup>4</sup> Современный исследователь русско-эфиопских отношений А. В. Хренков охарактеризовал фигуру Ашинова вполне точно и кратко: «Ашинов Н. И. — известный в конце 1880-х гг. авантюрист международного масштаба, выдававший себя за атамана так называемых «вольных казаков», состоявших частью из кавказских абреков, частью из маргинальных слоев русскоязычной диаспоры в Турции и Персии и специализировавшихся на приграничной контрабанде. Получил известность после 1887 г. в связи со своими попытками основать на африканском побережье Красного моря (в Таджурском заливе, вблизи французского владения Обок) казачью станицу «Новая Москва» и добиться для нее российского протектората. Эта попытка, не подкрепленная официальной поддержкой России, потерпела крах из-за энергичного противодействия французов. Применяв военную силу, французы в феврале 1889 г. арестовали всех русских поселенцев и депортировали их на родину. Официальный Петербург поспешил отмежеваться от действий Ашинова» (Российско-эфиопские отношения в XIX — начале XX в. (М., 1998) 556). Авантюра Ашинова не встретила сочувствия и в русском обществе. Подробнее об этом см. книгу одного из спутников Ашинова, выпущенную под псевдонимом Ф. Волгин: Ф. Волгин, В стране черных христиан. Очерки Абиссинии (СПб., 1895) 54–83.

<sup>5</sup> В. В. Болотов, Несколько страниц из церковной истории Эфиопии. I. К вопросу о соединении абиссин с православной церковью // *ХрЧт* (1888) № 1. 450–469.

<sup>6</sup> Там же. 455.

<sup>1</sup> S. STRELCYN, Les manuscrits éthiopiens de quelques bibliothèques européennes décrits récemment (Fonds Conti Rossini, British Museum, John Rylands Library, collections mineures) // IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici (Roma 1974), II. 7–33.

<sup>2</sup> Ibid. 14.

<sup>3</sup> См., например: В. М. Платонов, С. Б. Чернецов, «Книга уничтожения лжи, возведенной на праведного абуну Иакова» Такла Хайманота Такла Эгзие — одно из первых произведений амхарской литературы // *ХВ* 3 (IX) (2002) 172–268.



ዘት : በመስከረምና : በጥቅምት : በ፪፻፶፩ : ዓመት : በሆነው : በኬልቄዶን :  
(በሰፎር) : ጉባኤ : ተነሣ : በዚህው : ፭፻፩ : ኤጲስቆጶስ : በተሰበሰቡበትና :  
ያ : ያስደረገው : የሮማ : ጳጳስ : ልዩን : እንደ : ምስክሮቹ : እምስት :  
መልእክተኞችን : በላከበቱ : ጉባኤ : የአውግኪና : የንስጥሮስ : ትምርት :  
ተወዘዙ : በጥቅምት : ፳፪ ጠቅላላው : ጉባኤም : ይኸው : የሚመጣው :  
ክፍል : እንደ : ሃይማኖት : ትምርት : ተሠራ : (( እንደ : ቅዱሳን : አበው :  
እንዳ : ጌታችን : ኢየሱስ : ክርስቶስ : በሰብአዊትና : በእምላካዊት : በሁለት :  
ባህርያት : መታመንና : መቀበል : እንዲያስፈልግ )) ተሠራ ።

በዚያውም : ጉባኤ : የእስክንድርያ : በትረያሬክ : ድዮስቆሮስ : በኢየሱስ :  
ክርስቶስ : አንዲት : ባህርይ : ብቻ : እንደነበረች : ያቸውም : ያች :  
እምላካዊት : እንደሆነች : ባህሉ : ነበረና : ተወዝ ።

ድዮስቆሮስ : የእስክንድርያ : በትረያሬክ : የቅዱስ : ቄርሎስ : ተከታይ :  
ነበረ : የዚያንጊዜም : በምሥራቅ : ንጉሥ : ቴዎዶሶስ : ዘንድ : ብዙ :  
ችሎት : ነበረውና : በኤፌሶን : በክርስቶስ : በ፪፻፵፱ : ዓመት : ጉባኤን :  
እንዲያስደርግ : በ፭ : አሰኘው : ይኸው : ጉባኤ : የአውግኪና : የንስጥሮስ :  
ትምርቶችን : አጸደቀ : በኢየሱስ : ክርስቶስ : ሁለት : ባህርያትን :  
የሚለያዩትንና : ከሁለት : አ(f. 1 v)ካላት : የሚከፍሉትን : ግን : በቤተ :  
ክርስቲያን : አንድነት : ላይ : መናፍቆችና : ባዕዶች : እንደ : ሆኑ : እሰማ :  
የቀሳውንጥንያ : በትረያሬክ : ፍላጊያናሰንም : ሻረው : ይኸውም : ከሮማ :  
ጳጳስ : ልዩን : መልእክተኞች : ጋራ : ተሰማምቶ : ያች : ትምርትን : ባህሉ :  
አድርጎ ነበር ።

የንጉሥ : ቴዎዶሶስ : ሞት : በአውግኪና : በንስጥሮስ : ትምርቶች : ላይ :  
ሰመዮነት : በድዮስቆሮስ : ዓይነትነትም : በኤፌሶን : ጉባኤ : የተቀበሉትን :  
ውሳኔዎች : ላለማስታወንና : ለመቅጣት : የክርስቲያንነት : ኃይሎችን : ሁሉ :  
ለመሰብሰብ : ልቡን : አበረታታች : በሰበተኛው : በኬልቄዶን : ጉባኤም :  
በድዮስቆሮስ : ላይ : ይህች : የምትከተለው : ፍርድ : ተፈረደችበት : ((.....  
ሰለዝያችው : ነገር : ቅዱሱና : ብፁዕ : የቀድሞይቱ : ትልቂቱ : ሮማ : ሊቀ :  
ጳጳሳት : ልዩን : በኛና : በዚህው : በተቀደሰው : ጉባኤ : የካቶሊካዊት :  
ቤተ : ክርስቲያን : አለትና : ቢጋር : የቅኑይቱም : እምነት : መሠረት :  
ከሆነው : ከብፁዕ : ሐዋርያ : ጴጥሮስ : ጋራ : አብሮ : ከኤጲስቆጶስነት :  
መዓርግ : ሽሮታል : ከከሆነት : ተልእኮ : ሁሉም : አስለቅቆታል ። ))

ድዮስቆሮስ : በጳፍላጎንያ : ባለችው : ወደ : ጋንግራስ : ወድያው : ተሰደደ :  
ከዚያውም : ከኢየሱስ : ክርስቶስ : በኋላ : በ፪፻፶፩ ዓመት : ዕድሜውን :  
ጨረሰ ። የእስክንድርያ : ቤተ : ክርስቲያን : ከዚያ : ወዲህ : ዘወትር :  
የድዮስቆሮስ : ትምርቶችን : ያዘች : እነዚህም : የኢትዮጵያ : ቤተ :  
ክርስቲያን : ሁለጊዜ : ተቀበለቻቸው ።

ካቶሊካዊት : ቤተ : ክርስቲያን : ካስቀየቻቸው : አብነቶች : የተገኙ :  
የጉባኤ : ኬል(f. 2 v)ቆዶን : ነገሮች : እሊህ : ናቸው ። የኢትዮጵያ : ታሪክ :  
ግን : የጥንቱ : ተግባሮች : እውነቲቱን : ሳትለወጥ : ጠብቆ : ይህም : ማለት :  
በሮማ : ጳጳስ : ልዩን : ሥራ : የድዮስቆሮስ : ትምርት : መወዝ :  
እንደያውም : በዝ : ራሱ : ጳጳሱ : ልዩን : ወደ : ጉባኤ : ኬልቄዶን :  
እንደመጣ : ከድዮስቆሮስ : ጋራም : ሲናገር : ተናጸ : በባህርይ : ጉልበት :  
ይልቅ : ኃይለኛ : ነበረና : በእስክንድርያው : ጳጳስ : ላይ : በዝ : ኃይሉ :

እንደ : ተሞክሮት : በጥኑ : ቡጢም : ሁለት : ጥርስን : እንደ : ሠበረበት :  
ይናገራል ።

የኬልቄዶን : ጉባኤ : ከተደረገ : ይህን : ያህሉ : ብዙ : ዘመኖች : አለፉ :  
፤ ከዚያ : ጉባኤም : ዝምሮ : የኢትዮጵያ : ክርስቲያናዊት : ሃይማኖት :  
ሁለጊዜ : ከሌሎች : ክርስቲያናውያን : እምነቶች : ጋራ : ሳትቀላቀል : ያው :  
ሁሉ : ቀረች : ነገር : ግን : ዛሬ : የመስከብ : ክርስቲያን : ካህናቶች :  
የኢትዮጵያ : ሃይማኖትና : የመስከብ : አንዲት : እንደ : ሆነች : ስለዚህም :  
የራሷ : ቀሳውስት : ወደ : ኢትዮጵያ : ሂደው : ሃይማኖትን : ሊያስተምሩ :  
እንዲችሉ : አብኛችም : ከመስከብ : ቤተ : ክርስቲያን : ወደ : ኢትዮጵያ :  
መስደድ : እንዲቻል : መናገር : ዝምረዋል ።

ነገር : ግን : ይህ : ከመንግሥት : ጉዳይ : ጋራ : የተቀላቀለ : የተንከላ :  
ልብስን : ለመንቀል : በሁለቱ : ቤተ : ክርስቲያኖች : ማኸል : ያሉቱ :  
መሠረተኞች : ልይልዩነቶችን : መጥቀስ : ብቻ : ይበቃል ። እነዚህም :  
ልይልዩነቶች : ከቶውም : ከሃይማኖት : ውሳኔዎች : ነገር : ላይና : ከዓይነተኞቹ :  
የሃይማኖት : ክፍሎች : የሚመሠረቱ : ናቸው ። እነዚህም : በኢትዮጵያውያን :  
ሁሉ : እእምሮና : ልቡና : የታወቁ : ናቸው ። ባጭርም : በሰበት :  
መደበኞች : ይነበራሉ ።

(f. 2 v) ፩ኛ : የራሱያ : ቤተ : ክርስቲያን : በኢየሱስ : ክርስቶስ :  
እምላካዊትና : ሰብአዊት : ሁለት : ባህርያት : ሳይለያዩ : አንድ : ሁኔታ :  
ሳይቀላቀሉም : እንዲገኙ : እንደዚህው : ሁለት : ባህርያትም : ደግሞ : ሁለት :  
ፈቃድ : ግን : አንዲት : አካልን : ብቻ : ያለቻቸው ፤ እምላክና : ሰው :  
ባንድነት : ባንዲት : ቃል : ሰው : እምላክ : ትላለች ። ይህ : በጉባኤ :  
ኬልቄዶን : ፈጽሞ : ያ : የተወሰነው : የሃይማኖት : ውሳኔ : ነው ። በኢትዮጵያ :  
ቤተ : ክርስቲያን : ከተቀበለው : ከድዮስቆሮስ : ትምርት : ጋራ : ተጣይ :  
ነው ።

፪ኛ : በራሱያ : የበዓሎች : ቍጥር : በየካቲት : ፲፰ የሮማ : ጳጳስ : የቅዱስ :  
ልዩን : በዓል : ይከበራል : የርሱም : ያ : ይልቅ : የተመሰከነ : ሥራው :  
(የራሱያ : የበዓሎች : ቍጥርን : አንብ) ለቀሳውንጥንያ : በትረያሬክ :  
ፍላጊያናሰ : በኢየሱስ : ክርስቶስ : ሁለት : ባህርያት : እንዳሉ : ለማሳየት :  
የጻፉት : ደብዳቤ : ናት ፤ ይህም : ከአውግኪ : ትምርት : የተነሣ : ነው :  
ይህ : ጌታችን : ኢየሱስ : ክርስቶስ : ሰው : በሆነ : ጊዜ : አንዲት :  
መስከታዊት : ባህርይ : ብቻ : እንደ : ነበረችው : ይናገራል ።

ዛሬ : ራሳውያን : እንደ : ቅዱስ : የሚያከብሩቱ : ይህ : በሮማው : ጳጳስ :  
ልዩን : ቅድስና : ማመን : በትረያሬክ : ድዮስቆሮስንም : መናፍቅ : ብሎ :  
ያው : የጠራው : የሮማ : ጳጳስ : ልዩን : እርሱ : ራሱ : እንደሆነ : ቢያስቡ :  
ለኢትዮጵያ : ባህል : እጅግ : ጥኑ : መውጋት : ነው ።

፫ኛ ፤ የራሱያ : ቤተ : ክርስቲያን : ቀዳሜን : አታክብርም : የኢትዮጵያ :  
ቤተ : ክርስቲያን : ግን : ታክብረዋለች : ይህም : ቀዳሜን : ላለማክበር :  
ግድ : ልትል : (f. 3 v) ትፈልጋል : በነበረችው : የሺ : ተ፳፻ ዓመት : የፓርተጌዝ :  
ክቶሊካዊት : ስብከት : ላይ : የመሆነት : ከዓይነተኞቹ : ምክንያቶች : አንዱ :  
ሆነ ።

የራሱያ : ቤተ : ክርስቲያን : ከኢትዮጵያ : ቤተ : ክርስቲያን : ጋራ :  
ሥርዓተ : ቤተ : ክርስቲያንን : በሚያይ : ነገር : እመሳሰላለሁ : ማለት :

ትችላለች : ይህም : በቅዱስ : አቀዳደስ : ጥምቀትን : ባሉጣጥ : የተቀደሱ :  
የቤተ : ክርስቲያን : ቦቶችን : ባለያየት : በጊዜያትም : አስፋፈል : (የበጎላት  
: መባቻ) : በአልባላ : ተልእኮ : ደግሞ : የካቶሊካውያን : ሁሉ : አለቃ :  
ሲሆኑ : ለሮማ : ጳጳስ : ባለመታዘዝ : ማለት : ነው : ነገር : ግን : የሃይማኖት  
: ኅብረትና : አንድነት : አለን : ማለት : ሁሉ : በላይ : በተነገሩት : ከሰላም  
: የሃይማኖት : የሃይማኖት : ውሳኔዎች : የተነሳ : ይፈርሳል : እኒህም :  
ፃይነተኞችና : ይልቅ : የታወቁ : የኢትዮጵያውያን : የሃይማኖት : ክፍሎች :  
ናቸው ።

የመንግሥት : ጥቅም : ምክንያትም : ሆነ : የኑሮ : ጥቅም : ሐሳብም :  
ሆነ : የኢትዮጵያ : ካህናት : ሃይማኖትን : መወዛወዝ : በኢየሱስ : ክርስቶስም  
: ባንዲት : ባህርይ : ብቻ : ከሆኑ : ከኢትዮጵያ : እምነቶች : የሃይማኖት :  
ውሳኔ : ጋራ : አንድነትን : በሌለው : በባዕድ : ሃይማኖት : ጭምር : ተሸንፈው  
: ዝም : ብሎ : መጥተታቸውን : አይችልም ።

የኢትዮጵያ : ካህናት : በሩስያ : ቤተ : ክርስቲያንና : በኢትዮጵያ : ቤተ  
: ክርስቲያን : ማኸል : ትክክልነት : አለ : ብለው : የሃይማኖት : ነገር :  
ምራትን : ለሩሳውያን : መልእክተኞች : የተውላቸው : እንደሆነ : ከበትረያሬክ  
: ድዮስቆሮስ : ያገኘዋትን : ሃይማኖት : ሊያጠፉ : ናቸው : ምናልባትም :  
አጽናፍ : ሰገ(ፍ. 3 v)ድ : ኪፓርተዝኛ : ጋራ : የመጣች : ሃይማኖትን :  
በተቀበሉ : ጊዜ : በኒህ : ንጉሥ : መንግሥት : ጊዜ : መላው : በኢትዮጵያ  
: በርስበርሳቸው : የሆኑት : የተረገጡት : የውሳኔ : መታደስ : ምክንያት :  
ሳይሆኑ : አይቀሩም : ለኢትዮጵያ : ዕርቅና : ጸጥታ : ሊጠፉባት : ናቸው ።

## Перевод

### Различия в вере между эфиопами и русскими

Полное и окончательное осуждение вероучения об одном естестве [Христа], которому эфиопская религия следует, начиная с пятого века, было провозглашено Халкидонским собором (Босфор), бывшим в сентябре-октябре 451 года.<sup>9</sup> Собравшимися на этом соборе 520-ю епископами и пятью посланцами папы Римского Льва, отправленными в качестве его представителей, было осуждено учение Евтихия и Нестория. 22-й день тэкэмта<sup>10</sup> общий собор выработал следующее постановление относительно вероучения: «После святых отцов, надлежит принимать и исповедовать Единого Господа нашего Иисуса Христа во двух естествах: человеческом и Божеском».

На этом соборе был отлучен патриарх Александрийский Диоскор, державшийся догмата, что у Иисуса Христа только одно естество и Оно — Божеское.

<sup>9</sup> Год дается по европейскому (григорианскому) летосчислению — здесь и далее примечания переводчиков.

<sup>10</sup> Дата дается автором по эфиопскому календарю. 22-й день эфиопского месяца тэкэмта соответствует 1 ноября.

Патриарх Александрийский Диоскор был последователем святого Кирилла. Поскольку в то время со стороны царя Востока Феодосия<sup>11</sup> было много судебных преследований [из-за веры], он убедил его устроить собор в Ефесе в 449 году от [Рождества] Христова.<sup>12</sup> Этот собор оправдывал учения Евтихия и Нестория<sup>13</sup> и объявлял еретиками и отлученными от единой церкви различающих во Христе два естества и разделяющих Его на две ипостаси. Он сместил Константинопольского патриарха Флавиана, который, войдя в соглашение с посланцами папы Римского Льва, сделал это учение [о двух естествах] своим исповеданием.

Смерть царя Феодосия подвигла сердце [Льва] восстать против учений Евтихия и Нестория и собрать все силы христианства, чтобы отвергнуть и осудить решения, принятые на Ефесском соборе под руководством Диоскора. На третьем Халкидонском соборе Диоскору был вынесен следующий приговор: «...за это святой и блаженный первенствующего великого Рима патриарх Лев через нас и сей освященный собор вместе с блаженным апостолом Петром, опорой веры правой, камнем и основанием церкви католической, лишает его епископского сана и отлучает от всякого священнического служения».

Затем Диоскор был сослан в Пафлагонию в Гангры и скончал свой век там в 454 году от [Рождества] Христова.<sup>14</sup> С тех пор Александрийская церковь всегда придерживалась учения Диоскора. Его приняла и Эфиопская церковь.

Таковы известия о Халкидонском соборе, имеющиеся в сохранившихся преданиях католической церкви. Эфиопская же история, не отрицая истинности событий прошлого, то-есть что осуждение Диоскорова учения было делом папы Римского Льва, утверждает, что папа Лев сам прибыл на Халкидонский собор и, говоря с Диоскорм, распалился и, будучи сильнее его крепостью телесной, собственноручно обрушился на патриарха Александрийского и сильным ударом кулака выбил ему два зуба.

Много времени прошло после этих событий Халкидонского собора. Начиная с этого собора, эфиопская христианская религия все время оставалась в этом состоянии, не смешиваясь с другими христианскими исповеданиями. Однако сегодня русские христианские священники начали говорить о единстве эфиопской веры и русской, отчего русские иереи могут учить вере, отправляясь в Эфиопию, и поставлять в Эфиопию митрополитов от русской церкви.

<sup>11</sup> Имеется в виду Феодосий II, император Восточной Римской империи (408—450).

<sup>12</sup> Год дается по европейскому (григорианскому) летосчислению.

<sup>13</sup> Так в тексте. На так называемом «разбойничьем» соборе, однако, не было и не могло быть речи об оправдании Нестория.

<sup>14</sup> Год дается по европейскому (григорианскому) летосчислению.

Однако, чтобы сорвать покров хитрости, связанной с делами государства, достаточно указать на основные различия, существующие между двумя церквями. Эти различия целиком основываются на вероисповедных постановлениях и главных вероисповедных положениях. Они присущи понятиям и мышлению всех эфиопов. Вкратце они сводятся к трем положениям:

1-е. Русская церковь говорит, что в Иисусе Христе два естества, Божеское и человеческое, пребывают нераздельно и неслиянно, что эти два естества имеют две воли, но только одну ипостась, и называет Бога и человека в единстве одним словом — Богочеловек. Это вероопределение совершенно то же самое, что было определено и на Халкидонском соборе. Оно противоположно учению Диоскора, принятого эфиопской церковью.

2-е. По русскому месяцеслову 18 якатита<sup>15</sup> чествуются праздник святого Льва, папы Римского. Особенно превозносится то его деяние (читай русский месяцеслов), что он написал письмо патриарху Константинопольскому Флавиану, показывающее, что в Иисусе Христе — два естества. Это произошло из-за учения Евтихия, гласящего, что Господь наш Иисус Христос по воплощении имел только одно Божеское естество.

Верить в святость папы Римского Льва, которого сегодня русские чествуют как святого, и полагать, что папа Римский Лев сам называл патриарха Диоскора еретиком, — это очень сильный удар по эфиопскому обычаю.

3-е. Русская церковь субботы не почитает, а эфиопская почитает. Такое желание насильственно упразднить почитание субботы было одной из главных причин, вызвавших в XVI веке восстание против португальской католической пропаганды.

Русская церковь может говорить, что она схожа с эфиопской в отношении церковного чина, т.е. в отправлении литургии, в подании крещения, во внутреннем устройстве храма, в календаре (начале праздников), в облачениях [священнослужителей] и, наконец, в неподчинении папе Римскому, являющемуся главой всех католиков. Но всякое заявление об общности и единстве веры разрушается при появлении трех вероисповедных положений, о которых говорилось выше. Они являются главными и самыми известными эфиопскими вероисповедными положениями.

Ни государственные выгоды, ни житейские соображения не смогут поколебать веру эфиопских священников и, победив ее, спокойно ув-

<sup>15</sup> По русскому (юлианскому) церковному календарю память папы Льва чествуется 18 февраля (по старому стилю). Автор сохранил 18-й день месяца, но европейский февраль заменил на эфиопский месяц якатит, который на 7 дней опережает февраль месяц.

лечь их в чуждую веру, не имеющую ничего общего с эфиопскими вероисповедными положениями о только одном естестве в Иисусе Христе. Если эфиопские священники, положившись на тождество русской церкви и эфиопской церкви, доверят руководство в вероисповедных делах русским миссионерам, они погубят веру, обретенную ими от патриарха Диоскора. Весьма вероятно, что это не преминет стать причиной для возобновления проклятых междоусобиц, которые охватили всю Эфиопию в царствование Аснаф Сагада,<sup>16</sup> когда тот принял веру, прибывшую вместе с португальцами. Для Эфиопии же снова исчезнут мир и спокойствие.

<sup>16</sup> Царское имя (особое имя, которым эфиопские цари нарекались при восхождении на престол) Аснаф Сагад имели два эфиопских царя: Клавдий (1540—1559) и За-Денгель (1603—1604). Здесь имеется в виду, безусловно, За-Денгель, симпатизировавший католичеству, с которым его познакомили прибывшие в Эфиопию португальские иезуиты. Подробнее о коротком и бурном царствовании За-Денгеля, закончившемся его гибелью в междоусобном сражении при Барча 28 августа 1604 г., см: С. Б. Чернецов, Эфиопская феодальная монархия в XVII веке (М., 1990) 40—47.



N. Serikoff

## GREEK WORDS IN THE FOUNDRY\*

### THOUGHTS ON A DICTIONARY OF BYZANTINE GREEK

Although its title<sup>1</sup> confines this Dictionary to the Greek language of Byzantium, (a medieval state on the territory of the modern Greece and Asia Minor), a lexicographical work like this in fact should cover not just the needs of the Byzantologists, but these of many other scholars as well, indeed of all, who work on the problems of the Mediterranean world. The need for the Dictionary of the Byzantine (or medieval) Greek is all the more urgent, because generations of scholars — even those specialising in medieval Greek studies — are still forced to use for their purposes chiefly the dictionaries of the Ancient Greek language. Although many Greek words in the Byzantine written language in general were orthographically similar to these from the Antiquity, their meanings however had undergone significant changes. Furthermore, because of the international contacts of Byzantium, the Greek language of the Medieval period preserved a good number of the foreign words, principally juridical, technical and scientific terms, which are of considerable interest for the historians of science. But because these are scattered among different editions and secondary works, or even not registered, they often remain inaccessible.

Erich Trapp's new Dictionary (hereafter *LBG*) in general fills the gap between the two major Greek Dictionaries by Liddell-Scott-Jones (hereafter *LSJ*) and Lampe (hereafter *L*) on one hand and the existing dictionaries of Modern Greek on the other hand. It aims to list all the words which either are not listed in *LSJ* and *L* or just illustrated there by quotations from ancient authors. Much material has been collected partly from the word-lists in the various printed editions (as Trapp points out) and chiefly from the direct

\* This article written a couple of years ago was not published due to the technical difficulties. In the mean time a second issue of the *LBG* has appeared *Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.–12. Jahrhunderts*. Erstellt von Erich Trapp, unter Mitarbeit von Wolfram Hörandner und Johannes Diethart, Astrid Steiner-Weber, Elisabeth Schiffer et al. Faszikel 2 Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. Denkschriften, 238. Band. Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik. Band VI/2 (Wien, 1996) 193–416. However, the additions and corrections made in the present review article are still valid. See also H. СЕРИКОВ, Сарацинский лексикон // *ВВ* 58 (83) 1999 84–103.

<sup>1</sup> *Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.–12. Jahrhunderts*. Erstellt von Erich Trapp, unter Mitarbeit von Wolfram Hörandner und Johannes Diethart et al. Faszikel 1 (α — ἀργυροζώμιον). Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. Denkschriften, 238. Band. Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik. Band VI/1 (Wien, 1994) 192 S.

reading of the Byzantine texts. Special attention has been paid to the words found in sources from the 9th to the 12th cent.: the 13th cent. sources have been almost all examined, and those in the sources from the 14th to the 15th cent. have been taken into account, when the indices exist to these sources. However, it is also pointed out, the Byzantine material which is found in *LSJ*, *L*, and a Dictionary by E. Kriaras is not taken into account.

Among the words to be found in *LBG* besides the pure «Byzantine» political entries there are many which entered the language in the course of the development of the sciences and the trade activities of the Byzantine merchants. Among them there are rare medical, alchemical, botanical terms. Although not all of these words are still identified (e.g. *LBG* p. 156 — gives without any explanation the name of the plant ἀπέραντος, cited in Paul. Aeg. 1.193.7), the very fact of their being listed with the corresponding usage in a dictionary helps scholars to find the final correct identification.

The *LBG* material is based on strict alphabetic order. Usually an entry contains a key word, a German translation, an indication of the source and some information about where this word (or its variants) is listed or commented upon besides in *LBG*. This economy of means makes the *LBG* look very much like an extended word-index, although it is not like this. But the strict alphabetical order still deprives a scholar of some very important indirect information. Here are just two examples.

1. The variants of one and the same word in the case of the strict alphabetical order do not appear together (e.g. *LBG* p. 52 ἀλαμπίχος Destillierkolben and *LBG* p. 65 ἀμπικιάζω destillieren; ἀμηρτζάνης *LBG* p. 67 and ἀμυρτζαντάριος *LBG* p. 70 without cross-reference; *LBG* p. 53 ἀλεκτρομαντεία and ἀλεκτρορομαντεία are separated). A scholar thus is unable either to establish the orthography or to decide which form was the more common or was treated as colloquial, etc.

2. The Byzantine words listed in *LBG* often differ from the classical words in the prefixes, suffixes and gender terminations. The alphabetical order again does not provide a clear survey of these changes. The economy of means becomes apparent even in places, where it should not exist i.e. in the examples and explanatory contexts. Examples appear in *LBG* rather sporadically, but even then they are usually reduced to few words and are not very helpful. Because of the lack of contexts, the reader is forced to rely exclusively upon the German translation, without being able to check it at once. The translation (like all translations) without the corresponding original text may, however, sometimes be confusing. For example, in medieval Greek the diminutive suffix -ιον could mark not just diminutives, but «normal» meanings as well.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> A good illustration of this are the Greek synonyms for peach, given by an Arab scholar Abū Rayhān al-Bīrūnī, who in his «Book on Pharmacy» writes: Kummathra (peach) in the Byzantine Greek [it is called] kidūnī (χυδώνι, which is actually a quince.— N. S.), al-Ahwāzī (an 9th Cent. author, wrote the «Book about the Byzan-

Thus, when there is no context provided, it is not easy to be sure that ἀλωπέκιον (*LBG* p. 63) means a «*Fuchslein*» (small fox) rather than a «fox».<sup>3</sup> Similarly a full context for the meaning «climbing» (*in die Höhe kletternd*: ἄνδρες) of the word ἀεροδόμος (*LBG* p. 26) would be very desirable. These examples could be extended at length. Finally the lack of correspondingly detailed contexts finally does not allow a scholar to trace the syntactical and rhythmical structures of the words used by the different Byzantine authors.

*LBG* has an attached list of abbreviations very convenient for anyone who is familiar with the material in general. But in some cases these abbreviations should be extended by a comment on the author quoted. Thus the lemma ἀνθολευκοπυρσοειδής (*LBG* p. 109) is supplied only with an indication of the periodical, where this word is quoted (*JÖB* 16 (1967) 181.29). Which author used this word remains in the present dictionary unclear.

The comparison of the material compiled in *LBG* even with the edited sources shows that Trapp and his team have chosen an old principle and «corrected» the original orthography according to general grammatical rules. In such «correction» much useful information disappears again. For example, it is impossible to establish an important fact — whether a certain word bears dialectal features or not. Two examples will suffice. An infinitive of the verb ἀγωδιάω (ἀγωδιάων) cited after a Greek document from Sicily (Cusa 628.13)<sup>4</sup> in *LBG* p. 17 has a circumflex accent although in the edition there is an acute. Cf. the similar «correction» in Cusa 618.9, where the text has to ἀντζάρην τις χαζάνας, but *LBG* p. 123 gives: ἀντζάριν της χαζάνας.

The reader of *LBG* cannot escape impression, that Trapp and his team tended to represent «pure» Byzantine Greek language, possibly restricted to Greek and Latin vocabulary. This restriction thus might suggest that the «foreign» contacts of the Byzantines were very limited, when in fact the opposite is true. Relations with the Slavs, the Magyars and various oriental peoples (Persians, Arabs, Armenians, Syrians, Turks) played a significant role in Byzantine foreign policy and influenced the development of the state. Due to this influence many «foreign» words penetrated into Byzantine Greek. Words of Slavonic origin do not appear in the first fascicle,<sup>5</sup> but there are certain of

times», which is although presumably lost, but is widely cited by al-Bīrūnī. — N. S.) [says] that in Byzantine Greek [it is called] abīdī (ἀπίδι — cf. a form with a diminutive suffix ἀπίδιον and a classical form ἄπιον). (Al-Biruni's Book on Pharmacy and Materia Medica / Ed. with English Translation by AL-HAKIM MUHAMMAD SA'ID (Karachi, 1973) 322 no. 34).

<sup>3</sup> Cf. p. 53 ἀλεχτόριον just a cock.

<sup>4</sup> I diplomati Greci ed Arabi di Sicilia / Pubblicati nel testo originale, tradotti ed illustrati da S. CUSA. Vol. 1–2 (Palermo, 1868, 1882 (reprint Köln—Wien, 1982)).

<sup>5</sup> Although they actually ought to appear (cf. the bibliography: P. SCHREINER, Slavische Lexik bei byzantinischen Autoren. In: Festschr. H. Bräuer (Köln 1986) 479–490).

the words of Oriental (Arabic and Persian) origin. Although they are sometimes marked as such, these references are too short and often imprecise. The need for a good commentary on such words is however urgent enough, because of the importance of the Oriental element in Byzantine life.<sup>6</sup> There are numerous examples of Oriental words in Byzantine Greek which were in use: unlike the Arabs, the Byzantines did not restrict themselves to the framework of their own language.<sup>7</sup> In some regions (like Sicily in the 12th cent.) Greek, Arabic and Latin were official languages at the same time, and were used to establish the legal rights.

The following will show how important it is to mark out the Oriental (in our case Arabic) transliterations in such a lexicographic work as *LBG*, and how important it is to check the Byzantine terminology against the existing Arabic. Thus the translation of the Greek ἀήρ (*LBG* p. 28) (*Areal, Baugrundstück* — (Cusa p. 95.3, 110.1) can be supported by the reference to the parallel formula in Arabic document which has دار (Cusa, p. 63.18) — «farm, holding, house»).

Now there follows a list of the words which require correction and addition.

1. *LBG* p. 1 ἀβδίον is said to originate from the Arabic 'abayeh which is presumed to be a «*Mantel*». It is unclear if ἀβδίον should be connected with this word, because 'aba' means actually a costume, similar to *kisā*, usually a dress of common people, which was used like a blanket and as a wrapper.<sup>8</sup> It is more likely, that the original Arabic word was *qabā* (with the metathesis of the guttural [q] into hamza ['] which gave 'aba') with the Greek suffix -διον. Among other meanings this word may also mean a kind of sleeved, close fitting coat, resembling the *qafian*, generally reaching the middle of the calf, divided down the front and made to overlap the chest. It is reputed to have been an official dress of the wazirs.<sup>9</sup>

2. *LBG* p. 13 ἀγριοβασιλικός (explained as «eine Pflanze» — a certain plant), seems either to be a wild variety of the *χυμινω* or a plant which is called *ἀκινός*. The word ἀγριοβασιλικός itself seems to be a translation from the Arabic كمين برقي which is in turn a translation from Greek κύμινον ἄγριον (*Lagoecia cuminoides* L., Var.).<sup>10</sup> Dioscurides following Hippocrates calls κύμινον as βασιλικόν (Diosc. 2. 71.7 — III no. 59 cf. Diosc. Arab. 267.3 —

<sup>6</sup> See e.g.: E. A. VARELLA, Orientalische Elemente in der byzantinischen Heilkunde // *Medicina nei secoli. Arte e scienza* 7 (1995) 29–40.

<sup>7</sup> About the Arabic attitude to the foreign languages see: B. LEWIS, The Muslim discovery of Europe (London, 1982) 72–83.

<sup>8</sup> M. M. AHSAN, Social life under the Abbasids (London, 1979) 44.

<sup>9</sup> AHSAN, Social life... 41–42 (and the notes 121–124).

<sup>10</sup> Dioscurides triumphans. Ein anonym arabischer Kommentar (Ende 12. Jahrh. n. Chr.) zur *Materia Medica* / Arabischer Text nebst kommentierter deutscher Übersetzung herausgegeben v. A. DIETRICH (Göttingen, 1988) Teil. 2. 408–409.

III no. 56<sup>11</sup>). Likewise an Arabic and Greek Botanical Dictionary (from the 14. Cent?) supplies the «Arabic» ἄκυνος or ἄκονος which is a transliteration of the Greek ἄκινος<sup>12</sup> (according to the Arab authors the tamarisk or mountain-balm<sup>13</sup>) with a gloss ἀγρίον βασιλικόν.<sup>14</sup>

3. **LBG p. 27** ἄζόγυρον. Unfortunately the entry is too short and no context is given. Ἀζόγυρον is not only a synonym of the ἀνάγυρος (Anagyris Foetida L.), but obviously the same word, transliterated from Greek (via Syriac?) into Arabic, and then transliterated back into Greek. An Arabic and Greek Botanical Dictionary gives a long list of so called «double transliterations». The gender termination in this case may not always correspond to the Greek *Vorlage*, but it is still possible to reconstruct the enigmatic word, especially bearing in mind that the Arabic transliteration of the foreign word was often read after the *rasm*, i.e. the skeleton, (number of radicals) without any diacritics. This is therefore the reconstruction of the ἀνάγυρος : 1. The gender termination could be masculine or neuter, as already Barhebraeus also referred to it.<sup>15</sup> 2. The graphical transition of 'anā (اَنَا) into 'arā (اَرَا) or 'azā (اَزَا) is although rare as such, but still possible.<sup>16</sup> 3. In that case the skeleton for ἄζόγυρον could be restored as \*اناغورس which is (ἀνάγυρος).

4. **LBG p. 27** ἄζουμον. Another example of the «double transliteration» (see note. 3). This word seems to be a Greek transcription from the Arabic اوزمون (cf. e.g. Ġafīqī f. 116a.14–117a.5), which is the classical εὐζωμόν (Eruca sativa Mill.).<sup>17</sup>

<sup>11</sup> Dioscurides De Materia Medica / Ed. M. Wellmann (Berlin, I: 1907, II: 1906, III: 1914); La «Materia Medica» de Dioscorides. Vol. II / Ed. C. E. Dubler and E. Teres (Tetuan y Barcelona, 1952–1957).

<sup>12</sup> Diosc. 2.55.7 III no.43 — Diosc. Arab. 259.9–10 III no. 41.

<sup>13</sup> Dioscurides triumphans... 392.

<sup>14</sup> Cf. also M. H. Thomson, Texts Grecs inédits relatifs aux plantes (Paris, 1955) 146.24–25. This place is not cited in *LBG*, although the book is listed there in the general bibliographical index. Cf. more recent reconstruction Сериков, Сарацинский лексикон... 94.

<sup>15</sup> Anagururūn this is «carnob of pigs» and is also called ayāgīran, but the diacritical dots are put in a false way. It is also called anāgīris (The Abridged Version of «The Book of Simple Drugs» of Ahmad b. Muhammad al-Ghafiqi by Gregorius Abu'l Farag (Barhebraeus) / Edited from the only two known Manuscripts with an English Translation, Commentary and Indices by M. Meyerhof and G. P. Sonby (Cairo, 1932) 33.9–10, tr. 139, no. 49).

<sup>16</sup> Cf. arārāūūāy (ارارايوي) sc. ayārābūtānī (ἰερὰ βοτάνη) (IB 3.130.13 tr. 2.463 no. 1577) and arārūūās (ارارايواس) sc. abarqīas (abārqtīās) (ἀπαρτίας) (Pseudogalenī In Hippocratis De Septimanis Commentarium ab Hunaino Arabice verum / Ed., tr. G. Bergsträsser (Lipsiae, 1914) 50.6 tr. 51) The «0» in the transliteration is put for the «empty» radicals.

<sup>17</sup> Dioscurides triumphans... 288–289 and the possible variants of the Arabic writings.

5. **LBG p. 28** ἄθαλία add.lit.: C. Brockelmann, Lexicon Syriacum (Halle, 1928) s.v. 'atlyā

6. **LBG p. 28** ἄθαμαντική is explained as θάψια μεγάλη on the basis of the Anecdota Atheniensia... / Ed. A. Delatte. Vol. 1–2 (Liege–Paris, 1927–1939). Obviously again a «double transliteration» (see note 3) of the Greek ἄθαμαντικόν (cf. Diosc. 1.8.13–14 — I no.3, cf. Diosc. Arab. 13.18–20 — I no. 3, cf. IB 4.168.6–10 no 2185). I was unable to find the Arabic or Syriac form, which corresponds to the Greek ἄθαμαντική and was translated as *thapsia*, but this explanation occurs in the Arabic and Greek Botanical Dictionary.<sup>18</sup> The word ἄθαμαντικόν however is according to Dioscurides μῆλον, (Meum athamanticum Jacq.) — spingel.

7. **LBG p. 28** ἄθανασία — explained as «antidote» (*Gegenmittel, Antidotum*). There is another explanation, given by the Arab authors: as «electuary», which helps against the diseases of the intestines, and that is why it is called «a saviour» (e.g. Ibn Hindu, 155.2).<sup>19</sup>

8. **LBG p. 38** ἀκαλλίς is a variant spelling of ἀκαχαλίς cf. Diosc. 1.83.1–2 — I no. 89 (*LSJ* 46) and is not only «Frucht eines ägyptischen Krauts», but fruit of Tamarix articulata Vahl.<sup>20</sup>

9. **LBG p. 48** ἀκρολαβέω neither translation, nor context are given.

10. **LBG p. 49** ἀκροσκορπίζω [?] and ἀκροχρωματίζω [?] are both taken from Avicenna's De urinis.<sup>21</sup> Unfortunately because of the lack of the context (and even of the precise indication of the quotation) it is impossible to find a (direct?) Arabic equivalent for these Greek medical terms.

11. **LBG p. 56** ἀλκίμιν is not just «Legierung». A Greek transliteration of the Arabic (الكمية) it may have all the meanings which the Arabs applied to it (cf. I. Vereno, Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum auf der Grundlage zweier erstmals edierter arabischer Hermetica (Berlin, 1992) 39 ff).

<sup>18</sup> Thomson, Texts Grecs inédits... 146.32. It is although a guess, but the name *thapsia* is very possible came from the toponym Ἰσπανία if the example comes originally from the Arabic translation of Dioscurides. Cf. Diosc. 1.8.13–14 — I no. 3: μῆλον τὸ καλούμενον Ἀθαμαντικὸν γεννᾶται πλεῖστον ἐν Μακεδονίᾳ καὶ Σπανίᾳ. Cf. Diosc. ar. 13.18–20 (I no. 3) and Diyā'addīn 'Abū Muḥammad 'Abdallāh b. 'Aḥmad Ibn al-Baiṭar Al-Qāmi' li-Mufradāt al-Adwiyā wal-agḍiyā' (Bulāq, 1291) v.4.168.6–10. Cf. also Arabic «skeletons» for the words Σπανία (سبانيا) and θάψια (تاسيا).

<sup>19</sup> See: I. Fellmann, Das Agrabadin al-Qalānisi. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchung zur arabisch-pharmazeutischen Literatur (Beirut, 1986) 231.

<sup>20</sup> Cf. the Gloss by Barhebraeus: «This is oriental tamarisk, i.e. the fruit of a tree in Egypt, resembling the tamarisk fruit. (The Abridged Version of «The Book of Simple Drugs»... 16. 8–9, tr. 70 no. 6 n. 70) About other variants see: Dioscurides triumphans... 140–141.

<sup>21</sup> Is it Περί οὐρῶν πραγματεῖα ἀρίστη τοῦ σοφωτάτου παρὰ μὲν Ἰνδοῖς Ἀλλῇ Ἐμπνὶ τοῦ Σίνα ἤτοι Ἀλλῇ υἱοῦ τοῦ Σίνα παρὰ Ἰταλοῖς Ἀβιτζάνου (VARELLA, Orientalische Elemente... 34) from the 12th Cent.?

According to some Arab scholars (al-Ġawālīqī) it was either an arabicized Greek word<sup>22</sup> or a genuine Arabic word with the meaning of the root «to hide» (al-Hwarizmi). Additional bibliography: WKAS 1.515f., J. LINDSAY, The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt (NY, 1970) 68–70; S. WILD, Das *Kitāb al-Ayn* und die arabische Lexikographie (Wiesbaden, 1965) 4 (the word came into Arabic via a Syriac intermediary) (cf. also Ryding in: *Ambix* 4 (1994) 123–124, *ZDMG* 30 (1876) 6, 534, 538; *ZDMG* 50 (1896) 618, *ZDMG* 51 (1897) 618 — a word from colloquial Arabic).

12. *LBG* p. 61 ἀλταριχός. A proper explanation on the basis of the Qur'an 86.1 (a morning star<sup>23</sup>) should be given, not just «Der sich bei Nacht einstellt».

13. *LBG* p. 61 ἀλτεμία (Alchemie) does not correspond with the given Arabic etymology: at-tamām (completed, perfect, entire). Maybe at-tamīma «a talisman» is more plausible.

14. *LBG* p. 62 ἀλχάνα is not an «Ochsenzunge, Alkanna or Anchusa tinctoria» as explained here, but a somewhat corrupted «double transliteration» of the Greek ἄγχουσα (Anchusa). Some times the Arabic transliteration (أنحسا) (anhusa)<sup>24</sup> appears in the reduced form (الانحسا) (alhusa)<sup>25</sup> where the initial letters *alif* and *nūn* were transformed into *alif* and *lām* (an Arabic article *al-*) and as result there is a form al-h0sa (الانحسا),<sup>26</sup> which has its next step — (ἀλχάνα) (الانحسا).

15. *LBG* p. 62 ἀλχαράνιος the only possible solution is the somewhat corrupted «double transliteration from the Greek γεράνιον» (Geranium tuberosum L., Var.) cf. ar-Rāzi vol. 20 no. 217 (القرانيون)<sup>27</sup> or opopanax (πάνακες Χειρώνιον) cf. the variants of spelling in Diosc. 2.64.8 — Diosc. ar. 263.11.

16. *LBG* p. 67 ἀμυράλης and ἀμυράλιος might be the same word (admiral).

17. *LBG* p. 68 add.: ἀμμηρᾶς Cusa 80.

18. *LBG* p. 80 ἀκακάριον is not just «eine Heilpflanze». The «Alphabetic Dictionary» explains it as κάρπος Ἰνδικός<sup>28</sup> which is the Greek name of the Indian plant *baladhur* (Sempecarpus anacardium L.) and the Arabic and

<sup>22</sup> Gawālīqī's *Almu'arrab* nach der Leydener Handschrift / Mit Erläuterungen hrsg. von Ed. SACHAU (Leipzig, 1867) 131.8–9.

<sup>23</sup> A bibliography s. in: Коран / Пер. и комм. И. Ю. КРАКОВСКОГО (М., 1963) 630–631.

<sup>24</sup> Die Dioskurides-Erklärung des Ibn al-Baitar Ein Beitrag zur arabischen Pflanzensynonymik des Mittelalters / Arabischer Text nebst kommentierter Deutscher Übersetzung herausgegeben von A. DIETRICH (Göttingen, 1991) 333.16 — IV no. 23.

<sup>25</sup> Cf. W. SCHMUCKER, Die pflanzliche und mineralische *Materia Medica* im *Firdaus al-Hikma* des Ali ibn Sahl Rabban at-Tabari (Diss.) (Bonn, 1969) 92 no. 74.

<sup>26</sup> Dioscurides triumphans... Vol. I. 126.4 – Vol. II. IV. no. 23.

<sup>27</sup> Ibid. 470.

<sup>28</sup> THOMSON, Texts Grecs inédits... 134.4.

Greek Botanical Dictionary<sup>29</sup> gives to the βελεδορ (baladhur) the explanation: ἀντίδοτος, ἀνακάριον. Yūsuf (Yūnus?) al-Biklariš (ca. 1100 AD) gives two forms of this name *anaqardiun* and *anaqardiya* (انقرديا).<sup>30</sup> In *LSJ* Supp. 12, used by *LBG* as a reference, gives it as an «upturned twig of the mulberry tree», but not a herbal. The passages quoted from Paul of Aegina and Alexander of Tralles are similar where he deals with medicine, prepared from the ἀνακάριον.

19. *LBG* p. 93 ἄνατρον is natron (an-naṭrūn); cf. VERENO, Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum... 103–105. The Greek βίτρον which explains this word is the same natron, with the phonetical methathesis of *n* to *b* and subsequently to *m* and without an article. Cf. also no. 11.

20. *LBG* p. 95 ἀναχυματίζω unfortunately no context is given.

21. *LBG* p. 123 ἀντζάριν I am not sure that this word should be translated as «Vorsprung (einer Terasse)». In the original text there is a description of the borders of a real estate and ἀντζάρην τῆς χαζάνας should be something to define a limit. Cusa himself thought that it should be a toponym (see index).

22. *LBG* p. 141 ἀντράχλα is the «double transliteration» of the Greek ἀνδράχνη (Portulaca olearcea L.).

23. *LBG* p. 145 ἀξίγαριχός. This enigmatic word, which is not translated in *LBG* is also the «double transliteration» of the Greek ghost-word ὄξυφοίνικον, the opopanax (Opopanax chironium [L.]W.D.J. Koch) cf. the Arabic skeleton of the word اقسوفونيقيوس which could be transcribed as (اقسوفونس).<sup>31</sup> Another possibility is the «double translation» of the words iksīr (ἱξίριον) «the dried powder» and *agarikon* (ἀγαρίκον) «larch» (Larix europaea sive decidua L., Larix sibirica L., Pinaceae)

24. *LBG* p. 156 ἀπέρανος if this is another example of the «double transliteration», then it can only derived from the Greek ἄχορον (Acorus calamus L.) which is transliterated as (afarun) (افارون) and translated as «ج».<sup>32</sup>

As a bibliographical addition to the *LBG* a useful wordlist should be mentioned: F. TINNEFELD, Zur kulinarischen Qualität byzantinischer Speisefische // Watanabe Kin-ichi Kyoju Taikan Kinen Tokutsu-go (Studies in the Mediterranean world. Past and Present) (Tokyo, 1988) 155–176.

<sup>29</sup> THOMSON, Texts Grecs inédits... 147.48.

<sup>30</sup> Die Ergänzung Ibn Gulgul's zur *Materia Medica* des Dioscurides Arabischer / Text nebst kommentierter deutscher Übersetzung hrsg. v. A. DIETRICH (Göttingen, 1993) 46, no. 28.

<sup>31</sup> Cf. also THOMSON, Texts Grecs inédits... 159.252. ὄξυφοίνικον which is cited there as an «Arabic» (!) word was unknown to the editor. She gives a cross reference to the Del. An (quoted in *LBG*).

<sup>32</sup> Dioscurides triumphans... I.2 and A. SIGGEL, Arabisch-Deutsches Wörterbuch der Stoffe aus drei Naturreichen die in arabischen alchemistischen Handschriften vorkommen nebst Anhang: Verzeichnis chemischer Geräte (Berlin, 1950) 11.

D. Shapira

## ARAMAEO-JUDAEO-ARMENIACA

The purpose of these notes, of a rather preliminary character, is to call attention to a certain layer of old Semitic loan words in early Classical Armenian, namely, to the stratum which could be seen as reflecting early Jewish-Armenian linguistic contacts, for the Early Armenian Church demonstrated, similarly to the Ethiopian Church, a strong Judaizing tendency. Although it is well known that Classical Armenian contains numerous Aramaic and Hebrew common words,<sup>1</sup> nevertheless, to the best of my knowledge, no attempt was previously made to treat the Hebrew and Aramaic lexica found in the Classical Armenian vocabulary as of possibly Jewish origin. The bottom line, however, is that our evidence, at the present stage of the research, would hardly support such a possibility.

Aramaic had a long history in Armenia and Transcaucasia, as this was not only the international language of merchants, scholars and urban populations, but also a vehicle of the Arsacid administration. The new influx of Aramaic lexica into Armenian followed the christenization of this country which had begun in the late 2nd century and was nearly accomplished in the mid 4th century (cf. below). For more than two hundred years the language of Christian instruction in Armenia remained Aramaic, or Syriac, with some important role played also by Greek, until the Armenian script was invented (cf. below). There are traditions about Jewish settlement in Armenia prior to its evangelization,<sup>2</sup> but here we are concerned only with the linguistic evidence, and in this respect, it is of interest that the word for «Jew», ultimately

<sup>1</sup> See J. R. RUSSELL, *Zoroastrianism in Armenia* (Cambridge 1987) (Harvard Iranian Series, 5) 79.

<sup>2</sup> As Thomson has shown, many of the traditions preserved in Movsēs Xorenac'i dealing with ancient Jewish colonies in Armenia, are in fact «idiosyncratic elaborations» of Josephus, reshaped to fit the Armenian setting, as the aim of Movsēs' «Jewish traditions» was to establish an honorable Israelite genealogy for his Bagratuni patrons; cf. R. W. THOMSON, *The Armenian Version of the Georgian Chronicles // Journal of the Society for Armenian Studies* 5 (1990–1991) 81–90 (pp. 82–83). On early Jewish contacts with Armenia, see Ю. А. Солодухо, К вопросу об армяно-иранских торговых связях в IV в. // *Исследования по истории культур народов Востока. Сборник в честь академика И. А. Орбели* (М.—Ленинград, 1960) 128–132; cf. also J. NEUSNER, *Soviet Views of Talmudic Judaism. Five Papers by Yu. A. Solodukho in English Translation* (Leiden, 1973) (Studies in Judaism in Late Antiquity from the First to the Seventh Century. Vol. II, Soviet Views of Talmudic Judaism). In passing, it should be noted that J. NEUSNER, *The Jews in Pagan Armenia // Journal of American Oriental Society* (1964) 230–240, was to a great extent based on Xorenac'i's data and is therefore of limited value.

of Aramaic origin, entered Armenian through an Iranian dialect closely related to Parthian; one of the characteristic traits of this dialect, identified by some scholars as «Āzari», was the shift of intervocalic *d* > *r*, compare Armenian *hrey* < \*[ye]hūdāy, Georgian *huria*, Ossetic *wirag* (*uirag* — «jevrej, jevrejskij»; *uiragdur* [«Jewish stone»], «камень-валун, булыжник (boulder)»), Thushetic *uri-w*.<sup>3</sup> We may add that the same extinct Iranian dialect was the substratum of Judeo-Tati language of the Eastern Caucasus (compare *jur* / *juhur*, the name by which the «Mountain Jews» call themselves).<sup>4</sup> All this does not necessarily imply that the first Jews themselves in Armenia were speakers of Iranian — more likely that they first became known through speakers of Iranian.<sup>5</sup>

Armenian Christianity was originally Syriac,<sup>6</sup> but later it was exposed to various Byzantine influences. According to the traditional date, Armenia was christianized in 314 by St. Gregory the Illuminator (Lousaworič) the Parthian,<sup>7</sup> and Eastern Georgia, or Kartli, in 337, by St. Nino<sup>8</sup>, whose activities were associated by the traditions, in rather different ways, to those of St. Gregory.<sup>9</sup> The Eastern part of Armenia, so-called Persarmenia, was turned into a Sasanian *marzbānate*<sup>10</sup> in 428 CE; it was at about that time that

<sup>3</sup> H. HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik. Erster Teil. Armenische Etymologie* (Leipzig, 1897; [reprint: Georg Olms, Hildesheim New York 1972]) 308. I use this opportunity to call attention to the name of the city of ʾwr, in Caucassian Khazaria, whose name may mean «Jewtown»; it appears in the Arabic text of al-Battānī al-Harrānī al-Sabī (Albategnius, 958–929, ed. by Nallino) in the following order: *madīnat al-abwāb* [Derbend], *Sīrās* [Σηρα μητροπολις of Ptolemy?] *balad al-Turk*, *balad ʾwr mulk al-malik wa balad al-Turk*.

<sup>4</sup> On the shift *d* > *r*, as in the Azeri language of Kesravi and in some Armenian loan words, cf., e.g., Б. Б. МИЛУНЕР, *Тальшский язык* (М., 1953) 260.

<sup>5</sup> Armenian *šampur* / *šapʿur* (HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 313) < Hebrew *šappūḏ* (Israeli Hebrew *šipud* = *six*) > Georgian *šampʿuri* > Russian *šampur*, shows the same phonetic shift as the word for «Jew».

<sup>6</sup> The best study on the dependence of Armenian Christianity on Syriac Christianity is still E. TER-MINASSIANZ, *Die Armenische Kirche in ihrer Beziehungen zu den syrischen Kirchen* (Leipzig, 1904).

<sup>7</sup> That is to say, just one year after the Milano Edict! There are many problems surrounding this date, but they cannot be dealt with here.

<sup>8</sup> Western Georgia, Lazica, was christianized by King Tsate and the Byzantine Emperor Justinian (527–565) only in 523, although at least one city, Pytyus (Pityonte, Georgian Bičvinta, Russian Picunda), had a bishop as early as in 325.

<sup>9</sup> The literature on the subject is extensive, cf., e.g., P. PEETERS, *Les débuts du Christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques* // *ABL* (1932) 5–58.

<sup>10</sup> On this institution, see А. И. КОЛЕСНИКОВ, О термине «марзбан» в Сасанидском Иране // *ИЭС* 27/90 (1981) 49–56; Ph. GIGNOUX, *L'organisation administrative sasanide: le cas du marzbān* // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 [From *Jāhiliyya to Islam, Colloquium, Jerusalem, June 1980*] (1985) 1–29.

St. Mesrop Maštoc, under the *katholikos* Sahak (Isaac), invented the Armenian (and later, also the Georgian and the Albanian) alphabet(s),<sup>11</sup> and impressive literary activity began. Since then the Armenian language was used for religious and literary purposes<sup>12</sup> for a while not only by Armenians, but also by other Caucasian peoples, first of all, by Georgians<sup>13</sup> and Albanians.<sup>14</sup>

Classical Armenian as reflected in the texts composed after the 5th century preserves several very old oral loans from Akkadian, via Aramaic: *knik*, «Siegel»; *fangar*, «Kaufmann».<sup>15</sup> Among other old oral loans from Aramaic are *kurm*, «Götzenpriester»; *afor*, «Sessel, Thron»;<sup>16</sup> *k'auš* «Ziegenbock»; *xmor*, «Sauerteig»; *mak's*, «Zoll»; *mašk*, «Fell».<sup>17</sup> There is an interesting group

<sup>11</sup> The literature on this subject is so vast that even an attempt to refer to it here would be unwise.

<sup>12</sup> On Christianity in Iran, cf., i.a., J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse sous le dynastie Sassanide* (Paris, 1904); M.-L. CHAUMANT, *Les sassanides et la christianisation de l'empire iranien au 3<sup>e</sup> siècle* // *RHR* 165 (1964) 165–202; J. P. ASMUSSEN, *Christians in Iran* // *The Cambridge History of Iran* 3.2 / Ed. E. YARSHATER (Cambridge, 1983) 924–948; J. R. RUSSELL, *Christianity. I* // *Encyclopaedia Iranica* V (1992) 523–528.

<sup>13</sup> With only traces of Armenian *Vorlagen* to be found now in the most ancient Georgian text.

<sup>14</sup> In fact, all extant Christian literature from Caucasian Albania is in Armenian. There are remnants of the Albanian alphabet and some inscriptions in it, see И. В. АБУЛАДЗЕ, К открытию алфавита кавказских албанцев // *Известия Института языка, истории и материальной культуры Грузинского филиала АН СССР* IV. 4 (Tbilisi, 1938) 69–71; А. Г. ШАНИДЗЕ, Новооткрытый алфавит кавказских албанцев и его значение для науки // *Известия Института языка, истории и материальной культуры Грузинского филиала АН СССР* IV.1 (Tbilisi, 1938); H. KURDIAN, *The Newly Discovered Alphabet of the Caucasian Albanians* // *Journal of the Royal Asiatic Society* (1956) 81–83; А. Г. ШАНИДЗЕ, Язык и письмо кавказских албанцев // *Sakartvelos SSR Mecnierebata Ak'ademiis Sazogadoebriv Mecnierebata Ganq'opilebis Moambe* I (Tbilisi, 1960); R. H. HEWSEN, *On the Alphabet of the Caucasian Albanians* // *REArm NS* I (1964) 427–432; this latter article was published also in Russian, with a «Commentary» by G. A. Klimov: Тайны древних письмен. Проблемы дешифровки (М., 1976) 444–452; two new Albanian palimpsest MSs were found during the last decade among the Georgian MSs in the Mt. Sinai's St Catherine monastery library, dated to the 10th century, see З. АЛЕКСИДЗЕ, Новые памятники письменности Кавказской Албании // *ХВ* I (7) (1999) 3–13, and a short note in the same volume: С. А. СТАРОСТИН, Фонетический комментарий к статье З. Н. Алексидзе, pp. 13–14.

<sup>15</sup> HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 307, 313, 303.

<sup>16</sup> This word, although Aramaic in origin (*\*tr*, «place»), underwent semantic Iranization, compare Middle Iranian *gâh*, both «place» and «throne».

<sup>17</sup> HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 320, 300, 320, 305, 311. Armenian *aman*, «vessel», is from Persian or from Syro-Aramaic, not *echtarmenisch* (pace HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 416; Syro-Aramaic loan we have *mn*, *mānah* in

of non-Semitic words that entered Armenian through Aramaic in an early epoch; it includes *fargman*, «Dolmetscher»; *mangal*, «Sichel»; *k'aroz*, «Herald»; *zoigk*, «Paar»; *k'alak*, «city».<sup>18</sup> To the same group belong perhaps also *k'uray*, «Schmelzofen»,<sup>19</sup> and *jēf*, «Öl», which is interesting as this word is relatively rare in Aramaic (albeit used in Pahlavi as an Aramaeogram).<sup>20</sup>

There is nothing Jewish or Christian about this layer of the Aramaic or transmitted via Aramaic lexica. There is no criteria to decide whether such words as *xanuf*, «shop», or *com*, «fast»,<sup>21</sup> are of Jewish, Christian or pagan Aramaic origin; it is of interest that these Aramaic loans are found also in the pre-Islamic Arabic. Armenian *xarb*, «sword», and *maxar*, «niddle»,<sup>22</sup> both found also in Georgian, may also of Christian, Jewish or pagan Aramaic origin. Certainly from spoken Aramaic comes *hašiv*, «count»;<sup>23</sup> another word of a similar origin is Armenian *tlay*, «young», which is «old and frequent»<sup>24</sup> and attested in Paul's writings in their Armenian version.<sup>25</sup>

All of these show a very old phonological feature, namely, the absence of the Aramaic *status emphaticus*; the same is true also for the very old Christian loan word *nacrac'i*, «Nazarene»,<sup>26</sup> attested in the 5th century author Elišē, which is interesting also in that respect that it demonstrates the original Hebrew-Aramaic *c*, as opposed to the Greek *ζ*. Here belongs perhaps also *tere*, «Blatt», which is also old and frequent,<sup>27</sup> albeit it is impossible to decide whether it comes from the rare Hebrew *tārāph*, attested on the first pages of Genesis (Gen 8:11), or from Syriac, where it is, in the form *trapā*, quite a common word. Although *šukay*, «market»,<sup>28</sup> shows such a rather late feature as the preservation of the Aramaic *status emphaticus*, still it seems to be also very old in Armenian. Armenian *kahanay*, «Christian or Jewish priest», should be among the oldest stratum of the Judeo-Christian lexica, albeit it demon-

New Persian, «Gerath», cf. P. HORN, *Grundriß der Neupersischen Etymologie* (Strassburg, 1893) 215, see D. SHAPIRA, *Manichaios, Jywndg Gryw and Some Other Manichaean Terms and Titles* // *Irano-Judaica* IV / Ed. Shaul SHAKED and Amnon NETZER (Jerusalem, 1999) 122–150, p. 123, n. 9.

<sup>18</sup> HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 303, 311, 309, 319, 302, 318.

<sup>19</sup> Ibid. 319.

<sup>20</sup> *Caṛay*, «slave», HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 305–306, is not Aramaic or Semitic either.

<sup>21</sup> HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 304, 306.

<sup>22</sup> Ibid. 304, 310, 320.

<sup>23</sup> Ibid. 308–309.

<sup>24</sup> Ibid. 317.

<sup>25</sup> This word is the masculin equivalent of the Aramaic word transcribed in the New Testament as *talitha* (Mark 5.41; where Armenian has *talif-a*, with *l* against *t*).

<sup>26</sup> HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 312.

<sup>27</sup> Ibid. 317.

<sup>28</sup> Ibid. 314, 320.



strates the same late feature of fossilized *status emphaticus*.<sup>29</sup> Interesting for better understanding of the early Armenian Christianity is *abelay*, Syriac *abīlā*, «Monachus, eremita»,<sup>30</sup> compare Hebrew *abēlāy* *šyyōn*, «mourners of Zion», the name of an encratic Jewish group of the period.

There are several words connected with learning and cult: *sop'er*, «Buch» (of uncertain date);<sup>31</sup> *heg*, «Silbe», where Hebrew *hege* is closer than the Syriac and Arabic parallels quoted;<sup>32</sup> *magalať*, «pergament»;<sup>33</sup> *šip'oray*, «ram-horn», from the strange Syriac form *šifūrā*, and not from the Hebrew *šōphār*.<sup>34</sup>

There are in Classical Armenian a couple of words of learned character derived from Hebrew sources, or rather Pseudo-Hebraisms of a later date.<sup>35</sup> Among them are *sabek*, «mercy», from *sebak* used in the Binding of Isaac account (Gen 22.13);<sup>36</sup> another example is Armenian for «altar», *selan*, from Hebrew *šulhān*, «table»;<sup>37</sup> the word like *roh ev*

<sup>29</sup> Compare Armenian *kurm*, «pagan priest», from *kumrā*, «sacerdos» (HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 320), borrowed in the *status absolutus* and with *k*, as opposed by *k* of *kahanay* borrowed in the *status emphaticus* (in Aramaic, both *kahanay* and *kumrā* have *k*).

<sup>30</sup> See A. MARX, *De Eusebianae Historiae Ecclesiasticae versionibus, Syriaca et Armeniaca* // *Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti Tenuto in Firenze nel Settembre 1878*, Volume Primo (1880) 199–214, p. 205.

<sup>31</sup> HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 317, 320. This strange shift of *i > u* seen in this Aramaic word as borrowed by Armenian, can be seen in many Aramaic words found in the medieval Judeo-Persian, *inter alia*, in the word *swprh* «book», see D. SHAPIRA, *Judaeo-Persian Translations of Old Persian Lexica: A Case of Linguistic Discontinuity // Persian Beginnings — Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian* / Ed. by L. PAUL (Göttingen, 2003) N. 103.

<sup>32</sup> HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 309.

<sup>33</sup> Ibid. 310. Cf. Syriac *mgaltā*, «volumen», which frequently translates Hebrew *sepher*, «book, writing».

<sup>34</sup> Whence New Persian *šifūr*. Compare HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 313. The Quranic *šūr* is an Iranian loan word, directly from a word continuing the Avestan *sufrā*, *sufrā*, *sufra*, cf. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Cor de Tima et trompette d'Isrā'īl: de la cosmogonie mazdēenne à l'eschatologie musulman* // *CRAI* (1979) 539–549, p. 545; the name of this musical instrument occurs in the Pahlavi text *Xosrow ud Redak*, 62, compare M. R. UNVALA, *Der Pahlavi Text «Der König Husrav und seine Knabe»*, herausgegeben, umschrieben, übersetzt und erläutert (Wien, 1917) 28, who did not read *sūrācīk*; the well known words *zurna*, *sūrā*, *sornā*, *sūrāy*, are connected.

<sup>35</sup> See J. A. C. GREPPIN, *A Note on Arm. bosor <carneian>* // *REA NS* 14 (1980) 471–472.

<sup>36</sup> Found also in Greek *sabek*, in Georgian *nergsa sabeksa*, cf. G. PÄTSCH, *Linguistische Bemerkungen zur Textgeschichte der georgischen Bibel // Bedi Kartlisa. Revue de kartvélogie (Le destin de Géorgie)*. 21–22 (1966) 103–110, p. 108.

<sup>37</sup> HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 316, denied the Hebrew origin of the Armenian word, though gave no Syriac etymology (this while putting the word in

*boh*,<sup>38</sup> with similar forms found in many languages, we should certainly regard as a *Biblicism*; and the same may be true also for *crar*, «Bündel»,<sup>39</sup> which penetrated Armenian via some Hexaplaric-like version. The situation is similar also in Old Georgian: *Georgo-Hebraica* includes Jewish words routinely borrowed by Christian languages, such as *rabi* / *hrabi* / *hrab-boni* / *hrabbuni*, «Rabbi»; *mesia*, «Messias»; *mamona*, «Mammon»; *amen*, «Amen»,<sup>40</sup> borrowed clearly via Greek, but also *arieli* / *ariili*, «Altar, Opferstein»; *iezeri*, «Krone»;<sup>41</sup> *bedeki*, «Restaurierung»; *soreki*, «Rebenart»; *eleli* / *ela*, «Säule»; of special interest are Old Georgian *sagrilobeli*, a calque of *maḡālā*, «booth used on the feast of tabernacles»,<sup>42</sup> and *erez*, «cypres», «emended» to *oriza* and substituted by *brinj*, «rice».<sup>43</sup>

A learned Hebrew borrowing in Armenian, apparently via some Hexaplaric version, is perhaps *savil*, «way, path», a word attested as early as in Faustus Buzand.<sup>44</sup> Of Hexaplaric, or similar, rather than of Jewish, origin should be regarded also *xaragul*, «grasshopper», found in Lev ii,22 only (Hebrew *ḡargōl*), and *xlunjn*, «snail, gastropoda»<sup>45</sup> (Hebrew *ḡillāzōn*, the object being important to Jews for ritual purports); *xoy*, connected with the Jewish *kōy*,<sup>46</sup> is Iranian in Hebrew itself, and thus irrelevant here.

The origin of the following words is questionable, either Jewish or Christian Aramaic: *p'rk-em*, «[ich] befreie, errette, erlöse, heile» (this is the meaning also in the Eastern New Syriac dialects), *p'rkāč*, «Erlöser, savior», *p'rkank*, «Lösegeld»; *sap'c-em*, «[ich] rasire»; *špir-em*, «to blue eyes»<sup>47</sup> (from *šappir*, «fine»).

An interesting word is *šabať*, borrowed directly from a pre-Tiberian form of Hebrew, and attested in both meanings of «Sabbath, week», whence *šabaťanam*, «[ich] ruhe»,<sup>48</sup> > Georgian *šabat* / *šabati* / *šapati*; the phonetics

question among *Syrischer Wörter*); however, Prof. James R. Russell upholds the Hebrew etymology (in a private communication).

<sup>38</sup> HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 303.

<sup>39</sup> Ibid. 306.

<sup>40</sup> Cf. H. FÄHRICH, *Grammatik der altgeorgischen Sprache*, Buske (Hamburg, 1994) 246–247.

<sup>41</sup> Quoted in FÄHRICH, *Grammatik*..., a misprint for *\*nezeri*, from *nezer*? However, I know of no *nezeri* in Old Georgian, and *iezeri* is not found by me either.

<sup>42</sup> D. SHAPIRA, «Tabernacle of Vine». Notes on Some Features in the Old Georgian *Vita* of St. Nino (forthcoming).

<sup>43</sup> Cf. the previous note.

<sup>44</sup> HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 313; note, as in the case of *selan*, s for Hebrew š.

<sup>45</sup> HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 304–305.

<sup>46</sup> Ibid. 305.

<sup>47</sup> Ibid. 318, 316, 314.

<sup>48</sup> Ibid. 312.

prove the oral way of transmission. An interesting and old Aramaic loan word, which cannot be traced to Syriac, is *urbaš*, «Friday»;<sup>49</sup> the Aramaic form is *ʿerubtā* / *ʿrōbtā* [Palestinian Jewish Aramaic *ʿarubbāh*, *ʿarubtāh*, *ʿarubtū*,<sup>50</sup> but not in Babilonian Jewish Aramaic<sup>51</sup>], «eve of the Sabbath, the setting or coming in of the holy day» > Arabic *ʿarūbah*; as Shaked has noted,<sup>52</sup> Aramaic *ʿrōbtā* was interpreted in Arabic as «a mixture» of the people», compare Arabic *yawm al-djumʿa*, «the day of assembly». This interesting Aramaic term for «Friday», «preparation for the Sabbath», corresponds exactly to the Greek *paraskeuē*,<sup>53</sup> while the Christian and Jewish Iranian derived its term for «Friday» from the Semitic root *ʿRB*, «to come in, to set», attested in Akkadian [and in the Bible], compare New Persian *\*āyīn*, *ādīnah*, *aḏīnah*, Tajik *dīnah*; compare also the Hebrew back-calque from Judeo-Persian, *yōm maʿaleh b-šabbāt*, «Friday», found in the colophon to the London Judeo-Persian Torah.<sup>54</sup>

There are few words whose Jewish origin seems to be hardly disputable: *galouf*, «exil», and *galt-em*, «to escape», derived from the former;<sup>55</sup> *pitar-em*, «verkündigen, propheziieren»;<sup>56</sup> *prakk*, «chapitre» (Hebrew *pereq*).<sup>57</sup>

This very partial material proves, I believe, that there hardly was any direct linguistic impact of Jewish Semitic languages on Armenian, while the same material reveals some archaic and partly Judaizing tendencies current in that form of the Syriac Christianity which influenced Armenia on the earliest stages on her Christianization.

<sup>49</sup> Cf. Ibid. 315. *Urbat* is attested also as the name of an Albanian clergyman, *idem.*; compare *Pesah*, *Hanukkah*, etc. used as Jewish names.

<sup>50</sup> See M. SOKOLOFF, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic (Ramat Gan, 1990) 418–419.

<sup>51</sup> Compare M. JASTROW, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature (NY, 1950; first published London, 1886–1903) 1114.

<sup>52</sup> Sh. SHAKED, Some Iranian Themes in Islamic Literature // Recurrent Patterns in Iranian Religions. From Mazdaism to Sufism, Proceedings of the Round Table Held in Bamberg (30th September–4th October 1991) (1992) (Cahiers de *Studia Iranica* 11) 143–158, p. 147.

<sup>53</sup> Interesting problems involving the relevant material in Mandaean sources (*ʿurubta*, *ʿurupta*) cannot be treated here.

<sup>54</sup> Cf. M. SELIGSOHN, The Hebrew-Persian MSS. of the British Museum // *Jewish Quarterly Review* XV (1903) 278–302, p. 281.

<sup>55</sup> HÜBSCHMANN, Armenische Grammatik... 301–302. Syriac *gālīthā*, «captivity», translates both Hebrew *gālūth* and *gōlāh*.

<sup>56</sup> HÜBSCHMANN, Armenische Grammatik... 315, with only Jewish parallels quoted.

<sup>57</sup> HÜBSCHMANN, Armenische Grammatik... 315, with only Jewish parallels quoted. In Eastern Syriac used, however, for «chapter of the Psalms».

## Из истории науки

## ПИСЬМА РУССКИХ УЧЕНЫХ Б. А. ТУРАЕВУ

Эта маленькая подборка писем из хранящегося в Эрмитаже архива академика Бориса Александровича Тураева (1868—1920) на первый взгляд может показаться странной, случайной. Собственно, так оно и есть, разве что отбор был не случайным, а *произвольным*. В эрмитажном фонде Б. А. Тураева есть письма, пожалуй, более интересные и более важные для истории отечественного востоковедения; публикуемый материал не проливает света на какую-то определенную тему или проблему, на характер взаимоотношений Б. А. Тураева с кем-либо из его коллег. Публикатор ставил перед собой иную цель — попытаться показать, как видели русскую жизнь начала XX века люди из близкого окружения Б. А. Тураева. За двенадцать лет в этой жизни произошли драматические изменения; соответственно менялось и общее настроение людей. Спокойствие предвоенных лет — читаем о тихой подспудной борьбе с «немецкой партией» в Академии и о милых домашних частностях; экзальтация и энтузиазм начального периода войны, когда даже добрейший М. В. Никольский обильно уснащает воинской риторикой свои грандиозные научные планы, к концу 1915 года сменяются разочарованием и подавленностью; наконец, смятение, отчаяние, а порой и не стесняющееся в выборе выражений негодование при виде страшных событий 1917—1918 гг. Нет, людям тураевского круга в «минуты роковые» было не до высоких тютчевских восторгов, да и блоковской «музыки революции» они не слышали. Рушился их мир, и никаких иллюзий относительно будущего они не питали. Передает ли эта горстка писем трагизм происходившего или только выдает пристрастия составителя подборки — судить читателю.

I

13 XI 1907

3 рота Измайл. полка, д. 11 кв 10

Дорогой Борис Александрович!

От души благодарю Вас за последнее Ваше письмо, которое окончательно рассеяло все мои опасения, возникшие в виду предполагаемого избрания М. В. Никольского в почетные доктора всеобщей истории. Я очень рад, что могу еще раз, и притом с гораздо большей решительностью, подтвердить выраженную в моем первом письме готовность поддержать Ваше соответствующее пред-

ложение. Я это сделаю тем охотнее, что сам имел в виду предпринять кое-что для М. В. Никольского, потому что вполне разделяю Ваши золотые слова: «мы, русские, должны крепко держаться друг за друга». Я прибавил бы еще к этому: — «и поддерживать прежде всего друг друга».

Искренно уважающий Вас

П. Коковцев.

Архив Гос. Эрмитажа (АГЭ), ф. 10, оп. 1, д. 199, л. 6.

Павел Константинович Коковцов (1861—1942), выдающийся семиолог, академик (1919). *Коковцев* — Павел Константинович предпочитал называться и подписываться именно так.

О М. В. Никольском см. ниже.

В письме находит отзвук стародавняя, со времен М. В. Ломоносова, борьба «русской партии» с «немецким засильем» в Российской Академии наук.

## II

Его Превосходительству  
Борису Александровичу Тураеву  
В.О. 2 лин. 3. кв 17  
[10.6.14. 6–7]

Дорогой Борис Александрович! Простите пожалуйста, если я просьбой моей затрудню Вас, но дело мое таково, что я надеюсь, Вы не обидитесь на меня и не откажете в исполнении моей просьбы. Вы, наверное, уже получили мое письмо от 24го Мая, в котором я извещал Вас и мотивировал Вам мое вступление в брак уже в июле текущего года. Сегодня я получил письмо от моей невесты с сообщением формальностей, необходимых для венчания. По мнению отца моей невесты, для меня потребуется разрешение моего начальства. Мой будущий тесть, очевидно, полагает, что я состою на государственной службе. Мне лично кажется, что мы, оставленные при университете, занимаем совсем особое положение, нечто среднее между людьми причастными и не причастными к государственной службе. Поэтому мне думается, что можно, пожалуй, обойтись и без разрешения начальства. Но в виду того, что это лишь мое предположение, то я обращаюсь за разрешением вопроса к Вам, ибо у меня нету никого, которого я мог бы спросить на этот счет, кроме Вас. И я очень прошу Вас, дорогой Борис Александрович, сообщите // мне пожалуйста: требуется ли для вступления в брак оставленным при университете разрешение начальства, и, если да, то каким путем его можно получить? Мо-

жет быть, Вы в состоянии скоро ответить на эти вопросы? Простите ради Бога, что я Вас тревожу, но мое положение требует и заставляет меня.

С глубоким почтением

Искренно преданный

Вам В. Струве.

Привет Вашей супруге и Вашей матушке.

АГЭ, ф.10, оп.1, д. 320, л. 14.

Василий Васильевич Струве (1889—1965), ученик Б. А. Тураева, египтолог и шумеролог; в начале 30-х годов выступил с теорией «рабовладельческого строя на Древнем Востоке», академик (1935).

Судя по почтовому штемпелю, эта открытка была послана 10.6.1914 г. из Берлина, где В. В. Струве проходил стажировку. В июле 1914 г., перед самым началом войны, Струве приехал в Петербург, вероятно, для улаживания личных дел, о которых он писал Б. А. Тураеву.

## III

Дорогой  
Борис Александрович!

Пасхальное письмо Ваше было горестно по содержанию, и не сразу я собрался Вам ответить. Я все-таки надеюсь, что насилию немцев в нашей Академии настанет когда-нибудь конец и, может быть, скоро, но нашим собственным неурядицам и сварам, кажется, не предвидится и конца. На днях я осведомился у Трутовского о том заседании Палестинского общества, о котором с такой горечью в сердце Вы пишете. Из его слов // я заключил, что отсутствие Ваше и Коковцова в заседании было замечено, и виновником этого будто бы оказался Ковалевский, которому Общество поручило пригласить всех, участвовавших в обсуждении его законопроекта, но он пригласил лишь Марра и Смирнова. Но спрашивается, почему же Общество само Вас не пригласило, как своих членов, наиболее компетентных по предмету совещания; очевидно оправдать Общество тоже нельзя. Ширинский-Шихм. и другие члены Общества производили впечатление людей, мало заинтересованных научными задачами и лишь цепкими(?) за права. Оказывается, что когда зашла речь о материальных расходах на предстоящие экспедиции и раскопки, то Шир.-Шихм. и Смирнов ассигновали на это по 5 тысяч в год, но Ковалевский им заявил, что с этими 5-ю тысячами нечего и соваться в Думу, ибо она поймет, что дело это пустяковое и откажет, но что он рассчитывает наверняка получить от 150 до 200 тысяч. Теперь спрашивается, согласно ли будет Палест. Общество запросить столь большую

сумму, я уверен, что оно испугается этой суммы, ибо не найдет сил с нею справиться и нести за нее ответственность, это для нее будет поистине *embarras de la richesse*! Трутовский все-таки // надеется, что нашему Обществу удастся получить от Палест. О-ва копию проекта, который будет выработан Латышевым. По-видимому, Шир.-Ших. и другие вполне полагаются на Латышева и примут все, что ему угодно будет предложить, а он предложит такой жалкий проект, что в Думе он не пройдет. И у меня является мысль возратить им нагрудный знак и начать бороться «ради Сиона и Иерусалима» на общественной почве, чем действительно, по глупости вожаков Общества, это великое дело погибнет. Пока есть время <для?> борьбы.

Сердечный Вам привет.

Ваш М. Никольский.

7 апр. 1915.

АГЭ, ф. 10, оп. 1, д. 253, л. 138–139.

Михаил Васильевич Никольский (1848—1917), ассириолог, шумеролог, урартолог, секретарь Восточной комиссии Московского археологического общества.

В начале Великой Войны, как ее тогда называли, М. В. Никольский пишет Б. А. Тураеву:

«<...>Знаменательно, что Ваши работы появляются в разгар жестокой войны, поглотившей все мысли и интересы. Хочется верить, что война не остановит нашу научную мысль, а напротив, — что касается востока, — побудит ее к более энергичной и плодотворной работе. В самом деле, с перенесением театра войны в европейскую и азиатскую Турцию и с началом наших успешных в ней операций для нашей науки неожиданно открываются новые необъятные горизонты, мысль о которых способна волновать и такого устаревшего и уставшего энтузиаста востока, как я. Не сегодня завтра мы овладеем всей территорией ванского царства, этих халдов, оставивших нам столько чудных памятников, а наши друзья англичане уже подвигаются к Багдаду, и пройдут неделя другая, и вся Месопотамия с памятниками древних культур человечества будет в руках наших друзей, готовых с нами делиться своими завоеваниями. Наступит очередь и Сирии и Палестины...

Немцы отовсюду будут изгнаны, и их ученые траншеи будут или в нашем владении, или во владении наших друзей.

Нужно готовиться. Нужно и нам поднять знамя науки и соединиться под ним для совокупного труда. В частности, Ван и его памятники на первом нашем плане. Ведь, что ни говорить, а гг. Леман-Хаупт и Бельк далеко не сделали всего, даже не достигли самого важного <...>» (АГЭ, ф. 10, оп. 1, д. 253, л. 126–127).

В ожидании близкой победы и разгрома Турции М. В. Никольский готовит план создания русских научных учреждений на Кавказе, в Иерусалиме и Багдаде. С аналогичными проектами выступают и другие ученые: комиссия под председательством Н. П. Кондакова выдвигает свой проект Русского Археологического Института в Иерусалиме, своего рода слепок с только что закрытого Рус. Арх. Ин-та в Константинополе (см. «Совещание по Палестине», 26-е ноября 1914 г., отд. оттиск). Это породило весьма острое соперничество, так как М. В. Никольский не без оснований опасался, что в случае принятия «кондаковского» плана будущие исследования сосредоточатся почти исключительно на христианских древностях в ущерб изучению классического Древнего Востока. Второй спорный пункт — кому поручить реализацию проектов, Академии наук или Палестинскому обществу.

В начале 1915 г. в Палестинском обществе обсуждался законопроект, с которым в Государственной Думе, ведавшей финансами, собирался выступить Е. П. Ковалевский (см. его брошюру «Русские научные интересы в Палестине и прилежащих областях», Петроград, 1915). В основу законопроекта был положен план комиссии Н. П. Кондакова. Об этом и идет речь в письме.

Владимир Константинович Трутовский (1862—1932), востоковед, один из учредителей Восточной комиссии МАО.

Евграф Петрович Ковалевский (1865—1941), член Гос. Думы 3-го и 4-го созывов, член бюджетной комиссии Думы, докладчик по законопроектам, касавшимся народного образования.

Николай Яковлевич Марр (1864—1934), лингвист, академик (1912), создатель «яфетической теории».

Яков Иванович Смирнов (1869—1918), археолог-востоковед, старший хранитель Императорского Эрмитажа, академик (1917).

Алексей Александрович Ширинский-Шихматов (1862—1930) — кн., председатель Совета Палестинского общества, член Государственного совета (1906), в 1915 г. — министр внутренних дел.

Василий Васильевич Латышев (1855—1921) — выдающийся филолог-классик, академик (1893).

«Ради Сиона и Иерусалима» — усеченная цитата из Исаии 62:1: «Не умолкну ради Сиона, и ради Иерусалима не успокоюсь <...>», т. е. буду проводить свой проект изучения Палестины.

#### IV

Глубокоуважаемый и дорогой  
Борис Александрович!

От всего сердца шлю Вам мое приветствие и мои пламенные пожелания на наступающий новый год. Все наши личные и обще-

ственные интересы в настоящее время отступают на задний план перед жестоким ударом судьбы, постигшим наше отечество, благодаря нашествию ужасного врага в наши // пределы и его угрожающим жестам по направлению к нашим столицам. Ужасное время мы переживаем: горько и отвратительно видеть, как на верхах и низах мы продолжаем наши обычные свары, и как утомленная войною наша так называемая «публика» бросилась во всевозможные увеселения и пиршества и празднует свой «пир во время чумы». Неужели мы находимся на краю пропасти и спасения уже нет?..//

Нужны сверхчеловеческие усилия воли, чтобы победить в себе отчаяние, и только вера в Высший благостный Разум, управляющий судьбами человечества, внушает надежду, что в конце концов не восторжествует над миром «беззаконие» и Божие Правосудие не останется посрамленным.

Считая Вас, при всей глубине Ваших познаний, верующим человеком, я позволю себе выразить пожелание на новый год словами Псалмопевца: «да воскреснет Бог и расточатся враги Его!» Наши противники, что те // нечестивцы и безбожники, судьбу которых предвещали еще пророки и псалмопевцы. Я разочаровался в немецкой науке, и у меня раскрылись глаза, когда я понял теперь, что немецкая наука произнесла над собою суд, осудив так жестоко ассириян, вавилонян и др. за их военные захваты и насилие над миром.

О себе не хочется и говорить. Ничего не делается и ничто не удается. Живу пока.

Передайте мой привет супруге от нас обоих.

Сердечно Вам преданный

М. Никольский

29 дек. 1915.

АГЭ, ф. 10, оп. 1, д. 253, л. 142–143.

«Да воскреснет Бог <...>» — Псалом 67:2.

## V

Дорогой друг,

Пишу тебе в Петроград. Тяжело тебе после тихой, небесной жизни, о которой ты мне писал, окунуться опять в отвратительную действительность. У Вас, в Петрограде, жида основали род лавочки, или конторы, и беззастенчиво, с полным цинизмом продают Россию и оптом и в розницу. И какая горькая обида! Россия, как баран, подставляет свою голову на заклание жидам и не в со-

стоянии оказать им никакого сопротивления. Можно ли было так издеваться над гордыми англичанами, французами и др. народами. А у нас гордости мало, и нам обида не больна!

Мне так тяжело переживать эти события. Я бы с удовольствием постригся в монахи и поступил бы в монастырь куда-нибудь в Малую Азию или Палестину, если бы не сестры и племянники. Или бы священником в какую-нибудь посольскую церковь. А в России жить так отвратительно! В каждом солдате видишь лютого врага, Зверя, в каждом крестьянине видишь погромщика.

Неужели нет никакого просвета, неужели долго может царить такое безумие, такой цинизм, такое издевательство! На Дон трудно рассчитывать. Что можно сделать с армией, которую развратили большевистские лозунги, с крестьянами, в которых разбудили зверя! Был ли ты в Млевичах? Как у вас? Тихо? А где теперь Елена Филимоновна, Ксения Андреевна, Церетели?

Где будешь проводить рождественские праздники? В подворах та же жизнь, та же служба, как будто и нет никакой революции. Кстати — почему Всероссийский собор не предаст анафеме Ленина, Троцкого, всех жидов, им подобных, всякого рода погромщиков; даже можно было бы налагать интердикт на целые деревни. Разумеется, все это не имело бы того значения, что в <древние — зачеркнуто> средние века. Но все же — если бы велено было выехать священнику из села, где живут погромщики, их родные и знакомые лишены были бы христианского погребения, этого (sic) произвело бы потрясающее впечатление на крестьян.

Поздравляю тебя я и сестры с праздником Рождества Христова и с наступающим новым годом. Желаю всего лучшего, душевного мира, насколько возможно им обладать в наше кошмарное время.

Привет и поздравление от всех нас многоуважаемым Елене Филимоновне (sic), Ксении Андреевне, всем Церетели.

Твой Н. Скляр.

Если можешь, вышли мне наложенным платежом литературный, изящный перевод 1-ой книги Цезаря «De bello Gallico» и перевод (тоже вполне литературный) к избранным стихотворениям Метаморфоз Овидия по изданию Манштейна. Я в женской гимназии преподаю латинский яз. И как ни тяжело жить, а надо делать и свое маленькое дело. Но <если> сделать это трудно, то не беспокойся. У меня есть перевод, правда плохой, но все же есть.

Н. С.

АГЭ, ф. 10, оп. 1, д. 305, л. 57–58.



Н. Складов — друг детства Б. А. Тураева, преподаватель латыни в гимназии Нездуровой в Вильне. После оставления Вильны русскими войсками в 1915 году оказался в г. Спасске Тамбовской губернии, бедствовал. Последнее его письмо Б. А. Тураеву датировано 16.II/1.III.1919 г.

Настоящее письмо следует датировать декабрем 1917 г. по контексту: упоминаются предстоящие рождественские праздники; советское правительство еще не переехало из Петрограда в Москву, но уже ведет с германцами отдельные переговоры о мире; на Дону остается очаг противобольшевистского сопротивления (Донской атаман ген. А. М. Каледин [† 29.01.1918], генералы М. В. Алексеев и Л. Г. Корнилов создают Добровольческую армию: оставила Ростов и ушла в Первый Кубанский (Ледяной) поход в ночь на 23 февраля н. ст. 1918 г.); еще не закрылся Собор русской церкви, членом которого был Б. А. Тураев.

Елена Филимоновна (Церетели) — жена Б. А. Тураева.

Ксения Андреевна — мать Б. А. Тураева.

## VI

Дорогой Борис Александрович!

Я тяжело болен и телом, и душой. Живем в атмосфере обысков, конфискации, выселений. С семьей в девять человек детей мне более, чем тяжело. И на будущее смотрю мрачно, России, не только могущественной (веками труда настоящего «трудящегося» класса правителей и защитников родины, сколоченной), но и просто «родной, православной, монархической» (по убеждениям) мы не увидим. Всякая вера в «народ» исчезла. Прозябаю, почти никуда не выхожу. Чувствую иногда отчаяние. Хотя трамвай N 18 имеет стоянку совсем близко около дома, где живу (Большая Ордынка, 36) и доходит, говорят, до монастыря, где Вы обитаете, я, наверное, не соберусь к Вам. Далеко! На трамваях был уже намучен и около вагона ограблен, хожу пешком.

Письмо это посылаю с Вашим почитателем ВВ Мекк. Если с ним познакомитесь, черкните на его карточке, в какие дни и часы можно застать Вас в Музее. Туда я и пешком доберусь. А то я хотел предложить, не приедете ли Вы с супругой к обеду в Воскресенье в Марфо-Мариинскую обитель, что рядом с нами (Больш. Ордынка, 34), а после обеда не зайдете ли к нам. Кроме беседы, думается, грустной, могу показать ушебты (настоящ?) но, главное, через ВВ Мекк я хотел бы устроить Вам в Воскресенье же знакомство с Остроуховым, у которого имеются хорошие египетские вещи и который жаждет с Вами познакомиться. Возможно, что В. В. Мекк знает в Москве и еще некоторые собрания, в которых имеются древности из Египта.

Знаю, что Вы сами тяжело переносите разруху. Мы с Вами виделись год назад в последние моменты надежды и то Вы имели измученный вид. Теперь и меня Вы не узнаете.

Сердечно преданный Вам  
всей душой Вас уважающий

Н. Лихачев.

7/20 Авг. 1918 г.

АГЭ, ф. 10, оп. 1, д. 224, л. 3.

Николай Петрович Лихачев (1862—1936), палеограф, историк и искусствовед, коллекционер, собравший превосходную коллекцию клинописных табличек и египетских древностей.

Влад. Влад. фон Мекк — камер-юнкер Высоч. Двора, служил в благотворительных учреждениях, состоявших под покровительством Ее И.В.В.К. Елисаветы Феодоровны; интересовался египтологией.

Остроухов — очевидно, Алексей Михайлович Остроухов, врач; собирал древнеегипетские вещи.

## VII

10 дек. 1918 г.

Дорогой Борис Александрович.

Пишу Вам из Осташковских медвежьих углов. К 22-му ноября (ст. ст.), дню Ангела моего отца, я приехал к своим родителям навестить их, тем более что не виделся с ними целых два года. Но вместо радости свидания со своими дорогими старичками приехал на большое семейное горе. За день до моего приезда был арестован мой отец, по ордеру Осташковской Чрезвычайной Комиссии (это — Осташковская Гороховая, 2), и препровожден в уездную тюрьму, где содержится до сих пор. Арест вызван ложными обвинениями в контр-революции со стороны двух или трех петроградских большевиков, приехавших в наши края для агитации против «буржуев»-помещиков, священников и состоятельных крестьян. Ближайшим же поводом к доносу послужило следующее обстоятельство. Несмотря на то, что соседние имения уже давно взяты на учет и объявлены народным достоянием, некоторые деревни, под влиянием вышеупомянутых агитаторов, твердо решили приступить к дележу имущества этих имений, другими словами — к полному ограблению их. Предупрежденный об этом, мой отец счел своим пастырским долгом предотвратить насилие, которое к тому же могло вызвать кровавую бойню, так как огромное большинство крестьян было настроено против грабителей и готовилось дать им вооруженный отпор. Накануне дня, назначенного для грабежа, мой отец, пользуясь воскресной службой, обра-

тился к прихожанам с увещанием жить мирно, не касаться чужого имущества, уже взятого к тому же на учет и предназначенного на народные нужды, и повлиять в этом смысле на тех из прихожан, которые готовились сделать дурное дело. Набег на имения произошел, произошло и побоище между грабителями и большинством благоразумного крестьянства, окончившееся поражением насильников. Разыгрывая из себя невинную жертву злодейства мужиков-буржуев и зная, что в деле защиты имений со стороны большинства крестьянства оказали значительное влияние увещания моего отца, грабители через своих главарей-большевиков оклеветали его в том, будто бы он возбуждал одну часть крестьян на другую, стоял на стороне помещиков, неодобрительно отзывался о советской власти и т.п.

В результате — отец в тюрьме. С момента своего приезда и по сие время разъезжаю в хлопотах об освобождении его. По-видимому, в Петроград не попаду к 15, как предполагал и как сообщил своим слушателям.

Искренний привет Елене Филимоновне.

Всего доброго Вам.

Искренно уважающий Вас

Ив. Волков.

АГЭ, ф. 10, оп. 1, д. 142, л. 14–15.

Иван Михайлович Волков (1882—1919), один из самых талантливых учеников Б.А. Тураева, египтолог, ассириолог, гебраист; с 1914 г. приват-доцент Петроградского университета. Обстоятельства его смерти не вполне ясны; кажется, он так и не вернулся в Петроград из своей последней поездки на родину.

На Гороховой 2 находилась в то время Петроградская ЧК.

## Mémorial Annie Jaubert (1912—1980)

## ANNIE JAUBERT ET LES ÉTUDES DE L'ORIENT CHRÉTIEN

Édité par Madeleine Petit et Basile Lourié

Aux yeux des contemporains aussi qu'à ses propres yeux, Mlle Jaubert n'était qu'un exégète et un étudiant du christianisme primitif. Aujourd'hui cependant, jetant l'œil sur la rétrospective historique, on voit bien davantage.

Dans le contexte actuel, Mlle Jaubert se présente comme un des découvreurs — et je suppose même que je doive dire *le* découvreur — d'une dimension nouvelle de la science sur l'Orient Chrétien. Il s'agit de l'utilisation systématique des données subsistantes dans les traditions chrétiennes orientales aux buts de reconstruction des traditions juives préchrétiennes. Ici, Mlle Jaubert avait quelques prédécesseurs, même illustres, mais c'est à Mlle Jaubert qu'on doit du fondement théorique des pareilles études.

Il y a une différence importante, se limite-on par un travail philologique de l'édition des textes des œuvres juives anciennes subsistantes dans les versions et les recensions chrétiennes ou bien fait-on des tentatives d'en reconstruire les mouvements religieux, leurs théologies et liturgies, au sein desquels ces œuvres-là ont été engendrées. Dans le dernier cas, on se rencontre avec une variété religieuse au-dedans du monde juif avant J.-C., et on a donc besoin de tenir compte des traditions juives qui ont effectivement contribué à la formation des traditions chrétiennes. L'usage des données chrétiennes pour l'étude des traditions juives préchrétiennes dépend donc de notre conception des origines chrétiennes, mais notre conception de celles-ci, à son tour, peut profiter de l'usage de ces données.

Dans le domaine de la théorie, Mlle Jaubert n'avait qu'un unique prédécesseur, R. H. Charles, qui d'ailleurs n'était pas aussi fortuné. Charles partageait la croyance commune de plusieurs de ses contemporains que les chrétiens ont devenu des héritiers de la tradition «prophétique», et spécialement «apocalyptique», du judaïsme ancien, abandonnée par le judaïsme rabbinique<sup>1</sup>. Mais, ce qui est devenu clair surtout après Qoumrân, cette tradition «prophétique» ou «apocalyptique» dans le judaïsme ancien n'existait que

<sup>1</sup> Cf. son article sommaire publié dans ses années tardives: «But though Christianity was in spirit the descendant of ancient Jewish prophecy, it was no less truly the child of that type of Judaism which had expressed its highest aspirations and ideals in pseudepigraphic and Apocalyptic literature. <...> It was Christianity that preserved Jewish Apocalyptic, when it was abandoned by Judaism as it sank into Rabbinism <...>» (R. H. CHARLES, W. O. E. OESTERLEY, *Apocalyptic Literature* // *Encyclopaedia Britannica*. Vol. 2 (Chicago—London—Toronto, 1956) 103—104. Cf. une critique de l'attitude de Charles chez J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*

dans l'imagination des savants, et, d'ailleurs, le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne fut si divisé qu'il est impossible de le considérer comme un culte unique. Il fallait donc indiquer les courants religieux dans le monde juif de l'époque néotestamentaire qui ont été responsables de la préformation des traditions chrétiennes. Plus précisément, il fallait trouver des invariants communs au christianisme primitif et à certaines traditions juives préchrétiennes, mais étrangers aux autres traditions juives, pré- et post-chrétiennes, y compris le judaïsme rabbinique.

C'est ici que se pose la découverte faite par Mlle Jaubert au début des années 1950, immédiatement après la découverte des manuscrits de la Mer Morte en 1947.

Le mot-clef de sa découverte, c'est peut-être l'adjectif «sacerdotal».

Évidemment, la tradition rabbinique ne saurait être sacerdotale, tandis que la tradition chrétienne l'est. Non seulement les chrétiens ont établi leur sacerdoce propre, mais ils insistaient, surtout à l'époque ancienne, que leur sacerdoce ne soit qu'une continuation directe de celui vétérotestamentaire<sup>2</sup>. Ces thèmes ne sont devenus d'ailleurs un objet d'études de Mlle Jaubert que les années 1960<sup>3</sup>, lorsque la rétrospective vétérotestamentaire dans les études du christianisme ancien était déjà pour elle bien définie. Ce n'est pas les documents chrétiens qui ont donné l'impulse initial à sa pensée, mais les documents juifs, qoumraniens et autres, comme *Le Livre des Jubilés*.

and the New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origins (Cambridge etc., 1985) (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 54) 30–31. Au titre des œuvres classiques représentant les attitudes de l'époque on doit consulter W. BOUSSER, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse* (Göttingen, 1895); P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur dargestellt*. 2. Aufl. (Tübingen, 1934).

<sup>2</sup> Cf., pour la discussion mise au jour: R. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edinburgh, 1990); J. PAINTER, *Just James. The Brother of Jesus in History and Tradition* (Columbia, 1997) (Studies on personalities of the New Testament). Sur «les thèmes lévitiqes», aussi chers à Mlle Jaubert (v. sa Bibliographie), dans les généalogies de Jésus, voir surtout: M. DE JONGE, *Two Messias in the Testaments of the Twelve Patriarchs ? // Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature* (FS J. C. H. Lebram) / Ed. J. W. VAN HENTEN, H. J. DE JONGE et al. (Leiden, 1986) (Studia Post-Biblica, 36) 150–162 [republié dans: IDEM, *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs. Collected Essays* (Leiden—N. Y.—København—Köln, 1991) (Supplements to *Novum Testamentum*, 63) 191–203] et IDEM, Hippolytus' «Benedictions of Isaac, Jacob and Moses» and the Testaments of the Twelve Patriarchs // *Bijdragen* 46 (1985) 245–260 [republié dans: IDEM, *Jewish Eschatology...* 204–219].

<sup>3</sup> Cf. ses études sur la *Prima Clementis* et l'Évangile de Jean (surtout ce qu'elle écrit sur Jean le Baptiste); v. Bibliographie.

Tout a commencé par le calendrier de 364 jours que Mlle Jaubert a nommé «sacerdotal» par son appartenance, d'après elle, au Code Sacerdotal biblique. Ce nom s'est trouvé n'être pas très heureux parce que les origines de ce calendrier sont assez discutables<sup>4</sup>, et, en tout cas, son adaptation par le (un ?) culte juif est postérieure au Code Sacerdotal. On connaît maintenant le modèle babylonien du calendrier hébreu de 364 jours. C'est un calendrier décrit dans un traité astronomique babylonien nommé MUL.APIN («Étoile polaire»), de 364 jours il aussi<sup>5</sup>, mais le Code Sacerdotal est maintenant redaté par une époque plus haute que l'Exil babylonien<sup>6</sup>. Il nous reste donc à discuter d'une possible présence d'un calendrier de 364 jours dans certaines *recensions* tardives de ces livres bibliques qu'on attribue au Code Sacerdotal, mais la discussion sur la présence d'un pareil calendrier dans le Code lui-même peut être considérée comme terminée.

Toutefois, le calendrier de 364 jours est «sacerdotal» dans un autre sens, qui est d'ailleurs plus intéressant pour notre propos. C'est un calendrier parfaitement approprié aux buts culturels et même au temple et au sacerdoce spécifiques. C'est un trait unique, tout à fait étranger au calendrier rabbinique lunaire ainsi qu'au calendrier solaire de 365 jours, saisi par Mlle Jaubert bien avant des études approfondies de l'espace culturel de *1 Enoch*, des liturgies des *Cantiques du Sacrifice de Sabbath* et du *Rouleau du Temple* ou des cours sacerdotaux de *4Q'Otto*<sup>7</sup>. Un pareil calendrier serait donc complètement inutile aux mouvements religieux privés du sacerdoce, comme le pharisaïsme ou le judaïsme rabbinique. En même temps, il est très informatif sur la structure du culte correspondante, y compris la structure du temple, par-

<sup>4</sup> Cf. note 4 dans B. LOURIÉ, Les quatre jours «de l'intervalle»: une modification néotestamentaire et chrétienne du calendrier de 364 jours (dans le *Mémorial* présent).

<sup>5</sup> M. ALBANI, *Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum Astronomischen Henochbuch* (Neukirchen—Vluyn, 1994) (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 68).

<sup>6</sup> Indépendamment par Israel Knohl et Jacob Milgrom. Voir I. KNOLL, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School* (Minneapolis, 1995) [en hébreu: Jérusalem, 1992]; J. MILGROM, *Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary* (N. Y. etc., 1991) (The Anchor Bible, 3) 13–35.

<sup>7</sup> Voir: ALBANI, *Astronomie und Schöpfungsglaube...*; D. K. FALK, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls* (Leiden—Boston—Köln, 1998) (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 27), spéc. 126–149 (sur les *ShirShabb*); J. MAIER, *The Temple Scroll. An Introduction, Translation & Commentary* (Sheffield, 1985) (*JSOT. Suppl. Ser.*, 34); U. GLEßMER, *The Otot-texts (4Q319) and the Problem of Intercalations in the Context of the 364-day Calendar // Qumranstudien. Vorträge und Beiträge der Teilnehmer des Qumranseminars auf dem internationalen Treffen der Society of Biblical Literature, Münster, 25.–26. Juli 1993 / H.-J. Fabry, A. Lange, H. Lichtenberger (Hgg.)* (Münster, 1995) (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum, 3) 125–164.

fois l'organisation des services des prêtres, et toujours — parce que nos temples terrestres sont modelés d'après le Tabernacle céleste (*Exode* 25, 9) — sur la structure interne des Cieux, c'est à dire la structure que voient les visionnaires dans les apocalypses. Le calendrier liturgique, c'était donc une formule cosmologique, liturgique et — disons avec Mlle Jaubert — sacerdotale, et on ne sera pas trop étonné lorsqu'on voit la question de calendrier au centre des luttes entre les courants divers du judaïsme ancien. On le verra, même dans le *Mémorial* présent, que l'actualité du calendrier de 364 jours pour le christianisme naissant reste discutable jusqu'aujourd'hui, mais nous avons à revisiter ce problème quelques lignes plus loin.

Or le calendrier n'était qu'une formule — ou, plutôt, le squelette — de la tradition commune au christianisme naissant et à sa matrice juive, la tradition qu'il fallait rechercher. Une notion beaucoup plus vaste, quoique aussi commune pour les traditions messianiques préchrétiennes et chrétiennes, c'est la notion d'Alliance, à laquelle Mlle Jaubert a consacré sa thèse de doctorat. Elle traçait l'histoire de l'Alliance et surtout celle de la *Nouvelle Alliance* à partir du Code Sacerdotal et de Jérémie jusqu'au Nouveau Testament à travers des œuvres intertestamentaires et qoumrâniennes, et c'était pour la première fois que la théologie du christianisme primitif ait été présentée comme un fruit d'un développement continu et organique d'une théologie hébreu. Afin de mieux saisir l'importance d'un pareil résultat, qu'on rappelle qu'à l'époque, la littérature intertestamentaire n'était pas normalement considérée comme un segment nécessaire de la ligne qui conjoint entre eux la Bible hébraïque et le Nouveau Testament, mais plutôt comme un produit des mouvements excentriques et sectaires. D'ailleurs, l'approche commune à la théologie du Nouveau Testament impliquait une sorte du «marcionisme scientifique», où on tentait d'expliquer la naissance de la christologie comme une création *ex nihilo*.<sup>8</sup>

Ce sont les découvertes de Qoumrân qui ont catalysé, dès les années 1950, un changement rapide de tout ce tableau du monde religieux juif à l'aube de l'ère chrétienne.

<sup>8</sup> Sur les pareils sous-entendus de l'école allemande, la plus autoritaire et influente, on pourrait consulter avec profit, par exemple, Craig A. EVANS, *Recent development in Jesus Research: Presuppositions, Criteria, and Sources* // IDEM, *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies* (Leiden—N. Y.—Köln, 1995) (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 25) 1–49, spéc. p. 20, conclusion sur Bultmann: «This thinking <...> grows out of a theology that places great emphasis on how Jesus was different from (i. e. 'superior to') Judaism. In essence what we have in Bultmann and his pupils is apologetics not history». À l'époque présente, ce sont des précautions de nature contraire qui ont devenues peut-être plus actuelles; cf. D. A. HAGNER, *The Jewish Reclamation of Jesus. An Analysis and Critique of Modern Jewish Study of Jesus / With a Foreword by Gösta LINDESKOG* (Grand Rapids, MI, 1984).

Au point de vue de la patrologie et, de façon plus générale, des études de l'Orient Chrétien, il y a deux noms qu'on doit rappeler ici immédiatement: celui de Mgr Jean Daniélou († 1974) et celui de Mlle Annie Jaubert. On pourrait même préciser les titres de leurs travaux les plus révolutionnaires: *Théologie du judéo-christianisme* (1958)<sup>9</sup> et *La date de la Cène* (1957). Les deux monographies contenaient un nombre des points critiquables, mais leurs contributions principales présentaient un nouveau paradigme scientifique (au sens de T. Kuhn, l'auteur de *The Structure of the Scientific Revolutions*, 1962, dont le livre, paru à la même époque, a marqué une révolution dans la science de l'histoire de la science<sup>10</sup>).

Oui, les critiques de Mgr Daniélou pouvaient lui reprocher à juste titre que sa reconstruction d'une unique «théologie judéo-chrétienne» ne résiste pas aux faits, qu'il n'y avait aucune «théologie» commune à toutes les communautés judéo-chrétiennes<sup>11</sup>. N'importe: ce qui valait mieux, ce n'était pas la reconstruction, mais l'idée que toute la théologie chrétienne avant la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle ait été, dans un sens, «judéo-chrétienne», d'où encore une conclusion de valeur capitale — que les œuvres pseudépigraphiques répandues parmi les chrétiens doivent être utilisées, tout d'abord, comme les sources sur la pensée théologique au-dedans de la Grande Église, quoique en une époque postérieure, au III<sup>e</sup> et surtout au IV<sup>e</sup> siècles, les mêmes pseudépigraphes deviennent plus familiarisés par les sectes. Or, une grande partie de ces pseudépigraphes a été d'origine juive et pré-chrétienne, d'où s'ensuivait presque automatiquement l'idée centrale de tout «le paradigme scientifique» en question: la théologie du christianisme naissant se développait comme une continuation d'une ou de plusieurs traditions juives. Le paradigme vieilli, que la théologie chrétienne ait été «inventée» par quelques-uns en opposition à la tradition théologique juive, a été désormais abandonné.

Qu'on tienne compte qu'une révolution religieuse comme la venue du Messie n'est pas nécessairement une révolution théologique. Dans le cas où

<sup>9</sup> L'édition posthume, avec quelques additions éditoriales: J. DANIELOU, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. I. Théologie du judéo-christianisme* (Paris, 1991).

<sup>10</sup> L'histoire des *humanitas*, non moins que celle des sciences dites «exactes» devrait devenir un objet de l'application des théories de Thomas Kuhn et d'Imre Lakatos sur les mécanismes internes du développement de la connaissance scientifique. Les études des judaïsmes anciens et des origines chrétiennes dans le siècle passé sont riches d'exemples très marquants du changement des «paradigmes» de Kuhn et des «programmes scientifiques» de Lakatos.

<sup>11</sup> Cf. la formulation de Marcel Simon: «Le judéo-christianisme tel que le conçoit Daniélou, c'est-à-dire en tant que théologie structurée et cohérente, représente une abstraction» (M. SIMON, *Réflexions sur le judéo-christianisme // Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty / Ed. by R. NEUSNER. Part II. Early Christianity* (Leiden, 1975) 53–76, spéc. 56).

cette venue est accomplie en correspondance exacte avec les prophéties (c'est-à-dire, avec la tradition exégétique dans laquelle on transmettait des pareilles prophéties<sup>12</sup>), on saurait attendre dans la théologie plutôt une évolution qu'une révolution. Le paradigme nouveau, adopté par Mgr Daniélou et Mlle Jaubert, c'était donc un paradigme «évolutionniste» au lieu d'un paradigme «révolutionnaire». La première théologie chrétienne a été, d'après eux, une théologie juive pré-chrétienne où la partie majeure des prophéties pour les temps messianiques est considérée comme accomplie<sup>13</sup>.

Or, la théologie d'inspiration vétérotestamentaire s'expliquait tout d'abord par le langage du culte dont la partie la plus informative est devenu, dans les derniers siècles avant J.-C., le calendrier liturgique — le point central des études de Mlle Jaubert en 1950s.

Tout en étant un co-auteur du même paradigme scientifique que Mgr Daniélou, Mlle Jaubert a donc fourni la première théorie, dans le cadre du même paradigme, acceptable comme une base de travail: *il faut tracer l'histoire de la théologie se basant sur le langage liturgique (dont la partie centrale est le calendrier)*, et non sur les constructions intellectuelles, comme le voulait Mgr Daniélou. Loin de considérer le christianisme ancien comme un mouvement adogmatique ou, du moins, n'ayant aucun système théologique<sup>14</sup>, Mlle Jaubert ne suivait pas Mgr Daniélou dans les recherches d'un fil purement intellectuel pour devenir capable de surmonter les labyrinthes des idées qu'on trouve dans les sources. Au lieu de ceci, elle s'est tournée vers la liturgie, avec son calendrier et son sacerdoce — et avec la conception de l'Alliance sur laquelle cette liturgie a été basée. *Ainsi Mlle Jaubert a saisi le nerf du système théologique tout entier: dans le christianisme naissant, c'était la liturgie juive et non la logique grecque.*

Il en va sans dire que les deux, Mgr Daniélou et Mlle Jaubert, insistaient sur la nécessité d'étudier la littérature pseudépigraphique comme les sources de la théologie au-dedans de la Grande Église et la matrice juive du christianisme.

<sup>12</sup> LOURIÉ, Les quatre jours «de l'intervalle»... partie 4.3 et note 42.

<sup>13</sup> Bien qu'il serait prématuré de dire que ce paradigme «évolutionniste» soit devenu maintenant le plus dominant, on peut le nommer très influent. Cf., par ex., Ch. ROWLAND, *Christian Origins. An Account of the Setting and Character of the Most Important Messianic Sect of Judaism* (London, 1985) p. xvii: «...I have assumed that, in early Christianity, we are dealing with a Jewish messianic sect...»; cf. de même *ibid.*, p. 75–80 («Christianity as a Jewish Sect»).

<sup>14</sup> L'absence d'un système théologique basé sur la philosophie grecque, ce n'est pas la même chose que l'absence de système quelconque — circonstance ignorée si souvent par les historiens de la théologie chrétienne, même à notre époque; cf., par ex.: «Natürlich hat es in dieser Frühzeit keine schulmäßig betriebene systematische Theologie gegeben» [W. SCHNEEMELCHER, *Das Urchristentum* (Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz, 1981) (Urban-Taschenbücher, 336) 165]. Cela serait «natürlich» dans l'unique cas si la théologie chrétienne est une invention sur la place vide.

Il serait légitime de préciser quelque chose davantage. Le langage liturgique dont il s'agit chez Mlle Jaubert, c'est toujours le langage sacerdotal. La liturgie sans aucun sacerdoce, tout en étant possible (par exemple, dans les judaïsmes rabbinique et karaïte ou le protestantisme), était sans doute hors des frontières du christianisme naissant et de sa matrice juive. Donc, lorsque Mlle Jaubert dit «sacerdotal», cela veut dire souvent tout simplement «liturgique». Sa méthode n'était, en effet, qu'une application systématique de la liturgie historique à l'histoire des traditions religieuses entières, la méthode tout à fait justifiable en ce qui concerne le monde juif aux abords de l'ère chrétienne. Nous discutons d'ailleurs la nouveauté et les perspectives d'une pareille approche qui ne fut jamais, aujourd'hui non plus, familière aux étudiants du Nouveau Testament<sup>15</sup>. Ce qu'il nous était important de noter ici, ce que la théorie adoptée par Mlle Jaubert, à savoir que le cordon ombilical conjoint le christianisme avec sa matrice juive soit accessible à partir de la liturgie, l'a fait développer une approche de liturgie comparée aux études du Nouveau Testament.

Mais laissons pour le moment de côté la contribution de Mlle Jaubert aux études liturgiques pour revenir à notre thème central des études de l'Orient Chrétien.

Ce sont les données des traditions chrétiennes orientales qui ont fourni à Mlle Jaubert les preuves décisives de l'existence du calendrier de 364 jours dans les milieux chrétiens. Mais les critiques, dès Patrick Skehan en 1958<sup>16</sup> jusqu'à Walter D. Ray dans le présent *Mémorial*, indiquent en revanche que ces données sont trop fragmentaires pour en conjecturer quelque chose sur la communauté de Jésus. Il est nécessaire de s'arrêter un peu sur ce point.

Ce qui est le plus évident, c'est un problème de la connaissance des sources orientales sur l'usage du calendrier de 364 jours ou de certaines particularités liées à celui-ci (comme, par exemple, la commémoration de la Cène le mardi). En effet, elles sont beaucoup plus nombreuses que celles qu'a trouvées Mlle Jaubert et existent à peu près dans toutes les traditions orientales<sup>17</sup>. Cependant la spécialisation sur le Nouveau Testament et même sur le christianisme primitif ne présuppose jusqu'à maintenant aucune connaissance approfondie des sources chrétiennes orientales. D'ailleurs, la spécialisation dans les christianismes orientaux, malgré des efforts des certains savants et même de certains milieux scientifiques (comme le cercle de la rédaction pré-révolutionnaire de notre revue *Христианский Восток*), ne présuppose, à

<sup>15</sup> LOURIÉ, Les quatre jours «de l'intervalle»...

<sup>16</sup> Voir note 15 dans LOURIÉ, Les quatre jours «de l'intervalle»...

<sup>17</sup> Cf. surtout M. VAN ESBROECK, L'année régulière de 364 jours dans la controverse au sujet de Chalcédoine (dans le présent *Mémorial*), de même que LOURIÉ, Les quatre jours «de l'intervalle»...



son tour, aucun intérêt ni connaissance des problèmes des origines chrétiennes. À mon avis, ces barrières interdisciplinaires sont l'unique raison pour quoi l'assortiment des sources discutées en connexion à l'hypothèse de Mlle Jaubert est jusqu'ici si pauvre.

Ce qui va ensuite, c'est un problème de méthode. Il ne suffit pas de collectionner les sources, il faut les mettre en ordre. Par exemple, les évidences présentées par M. van Esbroeck dans le présent *Mémorial* ont leur origine, parfois éloignée, à Jérusalem, et une pareille localisation de la tradition du calendrier de 364 jours ne saurait être tout à fait sans importance pour les recherches du calendrier primitif de la communauté chrétienne de cette même ville. Or cette localisation dans Jérusalem ne serait jamais possible sans la méthode de l'hagiographie critique que le Père van Esbroeck applique à ses sources — des légendes hagiographiques orientales (et parfois occidentales) qui reflètent les querelles christologiques des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles ! Rien d'extraordinaire si l'hagiographie fournit des données à la liturgie comparée, mais c'est hors d'habitude lorsqu'il s'agit d'un domaine relevant des études néotestamentaires.

La liturgie comparée, c'est, à mon avis, l'unique méthode qui saurait être applicable pour établir la forme du calendrier de la communauté de Jésus, et j'ai essayé de le démontrer dans ma propre contribution à notre *Mémorial*. Mais il faut souligner que cette même méthode a été testée pour la première fois, quoique sans la nommer, par Mlle Jaubert elle-même.

Enfin, un autre thème majeur de Mlle Jaubert, celui de l'Alliance, ne doit pas être occulté par la question de calendrier. Aujourd'hui il est temps de constater que l'idée d'une alliance renouvelée n'a pas cessé être productive dans le christianisme comme elle l'était dans les mouvements juifs pré-chrétiens. Il semble que c'est une idée centrale du monachisme et un fondement théologique de la vie ascétique au IV<sup>e</sup> siècle<sup>18</sup>, dont les racines sont naturellement dans le christianisme avant Nicée<sup>19</sup>.

L'impetus donné par Mlle Jaubert aux études de l'Orient Chrétien ne se limite pas par l'intensification de l'usage des sources orientales dans les études du christianisme ancien, ni même par l'application de la liturgie comparée (discipline enfantée dans le milieu des études de l'Orient Chrétien) aux études néotestamentaires. Elle a ouvert des perspectives nouvelles pour les

<sup>18</sup> Voir, d'abord, G. COUILLEAU, L'«alliance» aux origines du monachisme égyptien // *Collectanea Cisterciensia* 39 (1977) 170–193, et ensuite, pour une perspective plus large, В. М. ЛУРЬЕ, Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте (СПб., 2001) (Богословская и церковно-историческая библиотека).

<sup>19</sup> Cf. В. М. ЛУРЬЕ, Цитата из Папия в составе армянской версии Толкования на Апокалипсис св. Андрея Кесарийского: перевод и историко-экзегетическое исследование // *Писания Мужей Апостольских* / Под общ. ред. А. Г. ДУНАЕВА (Москва, 2002) 511–532, прим. 32.

études des traditions juives, ce qui n'est pas moins important pour les études des origines chrétiennes<sup>20</sup>.

C'est ici qu'on voit la dimension nouvelle des études de l'Orient Chrétien dont Mlle Jaubert est devenue un découvreur et, oserais-je dire, le premier théoricien à succès. Si le christianisme héritait d'une (ou des) tradition(s) juive(s) sacerdotale(s), au contraire du judaïsme rabbinique privé du temple et du sacerdoce, les données chrétiennes peuvent être utilisées dans les études de ces formes du judaïsme, souvent mieux que les sources rabbiniques. En effet, les judaïsmes «sacerdotaux», c'est-à-dire ayant sacerdoce, sacrifices, temple ou tabernacle, sont assez nombreux. Pas seulement les mouvements religieux de l'époque du Second Temple, y compris la secte de Qoumrân, mais encore quelques traditions survivantes (comme les Samaritains et les *Beta Israël* (Falachas) éthiopiens) et disparues (comme la tradition peu connue qui a engendré la littérature des *Hekhaloth*<sup>21</sup>, probablement le premier judaïsme des Khazars<sup>22</sup> et une secte juive de l'Arabie par laquelle a été influencée la structure du sanctuaire de la Mecque<sup>23</sup>).

<sup>20</sup> Je me permettrais de citer encore une fois Christopher Rowland: «...to understand early Christianity is, first of all, to understand first century Judaism in all its complexity» (ROWLAND, *Christian Origins...* xiii).

<sup>21</sup> Il va sans dire que les traditions en question sont capables de localiser leur temples soit sur la terre, soit dans les Cieux ou bien dans l'imagination. Sans entrer dans la discussion trop haute sur la provenance de la littérature des *Hekhaloth* je me limiterai de quelques références sur son côté «sacerdotal», c'est-à-dire liturgique: N. SED, La mystique cosmologique juive (Berlin—Paris—New York, 1981) (École des Hautes Études en Sciences Sociales. Études juives, 16) [cette monographie, finie en 1969, quoique assez vieillie, fournit des données fort intéressantes sur la continuation d'une «cosmologie liturgique» du type énochien dans la littérature des *Hekhaloth*]; R. ELIOR, From Earthly Temple to Heavenly Shrines. Prayers and Sacred Songs in the Hekhalot Literature and Its Relation to Temple Traditions // *Jewish Studies Quarterly* 4 (1997) 217–267. L'analyse liturgique est assez rare dans les études sur la littérature des *Hekhaloth*, c'est pourquoi il serait utile de citer la thèse de Michael DOV SCHWARTZ, Liturgical Elements in Early Jewish Mysticism: A Literary Analysis of *Macaseh Merkavah*. New York University PhD thesis / Research Advisor L. H. Schiffman. 1986 (microfiche: University Microfilms International, Ann Arbor, MI, no 86-26916).

<sup>22</sup> Voir l'analyse des données liturgiques dans ma recension de K. BROOK, The Jews of Khazaria // *XB* 2 (8) (2001) 436–441, spéc. 439–441.

<sup>23</sup> Cf., sur les difficultés de l'approche traditionnelle aux origines de l'Islam: J. WANSBROUGH, The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History (Oxford, 1978) (London Oriental Series, 34), mais voir les reconstructions des structures liturgiques faites par G. R. Hawting, par ex.: G. R. HAWTING, The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca // *Studies on the First Century of Islamic Society* / G. H. A. Juynboll, ed. (Carbondale—Edwardsville, 1982) (Papers on Islamic History, 5) 23–47, 203–210; IDEM, The Disappearance and Rediscovery of Zam-

Ces perspectives des études de l'Orient Chrétien aux intérêts de l'Orient pré-chrétien et non-chrétien, c'est une nouvelle dimension de notre discipline scientifique qu'elle doit à Mlle Jaubert<sup>24</sup>.

Madeleine Petit

## ANNIE JAUBERT

### Bibliographie

Cette bibliographie d'Annie Jaubert est exhaustive: elle comprend toutes ses oeuvres, tant scientifiques que de vulgarisation.

#### Ouvrages

- 1957. La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne (Paris) (Études Bibliques). Traduction américaine: The Date of the Last Supper (Staten Island, 1965).
- 1960. Origène, Homélies sur Josué (Paris) (SC 71).
- 1963. La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne (Paris) (Patristica Sorbonensia).
- 1967. Les premiers chrétiens (Paris) (Collection Microcosme, Le temps qui court n° 39).
- 1971. Clément de Rome, Épître aux Corinthiens (Paris) (SC 167).
- 1976. Approches de l'Evangile de Jean (Paris). Traduction italienne en 1978: Come leggere il vangelo di Giovanni.
- 1979. Les femmes dans l'Écriture (Supplément *Vie Chrétienne* 219) et nouvelle édition: Paris, 1992.

#### Articles

- 1953. Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Les origines bibliques // VT 3. 250-264.
- 1954. La date de la dernière Cène // RHR 95. 140-173.
- 1957. Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine // VT 7. 35-61.
- 1958. Le pays de Damas // RB 65. 214-248.
- 1958. Aperçus sur le calendrier de Qumrân // *RechBib* IV (La secte de Qumrân et les origines du christianisme) 113-120. Le texte est repris et augmenté dans l'article suivant.
- 1960. Jésus et le calendrier de Qumrân // NTS 7. 1-30.
- 1963. L'image de la colonne (1 Tim. 3-15) // *Studiorum Paolinorum Congressus intern. Catholicus* 1961 (Rome, Inst. Bibl. Pont.) 1-8.
- 1963. La symbolique du puits de Jacob. Jean 4-12 // L'Homme devant Dieu: Mélanges offerts à Henri de Lubac (Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S.J. de Lyon-Fourvière 56) 67-73.
- 1964. Les sources de la conception militaire de l'Eglise en 1 Clément 37 // VC 18. 4-84.
- 1964. Thèmes lévitiqes dans la *Prima Clementis* // VC 18. 193-203.

zam and the «Well of the Kacaba» // BSOAS 43 (1980) 44-54. «Certain Jewish ideas» dont parle ici Hawting concernant la structure liturgique du sanctuaire de la Mecque sont les très reconnaissables structures du Temple/Tabernacle eschatologique du type ézéchiélén (avec une source d'eau) bien connues par les édifices chrétiens (cf. В. М. Лурье, Из Иерусалима в Аксум через Храм Соломона: архаичные предания о Сионе и Ковчеге Завета в составе *Кebra Negest* и их трансляция через Константинополь // ХВ 2 (8) (2001) 137-207); en tout cas, ces «idées juives» n'ont rien à voir avec le judaïsme rabbinique.

<sup>24</sup> Cet article a été écrit au cours d'un dialogue avec le R. P. Étienne Nodet, o.p., et avec une assistance continue de Mlle Madeleine Petit. Je les remercie de tout mon cœur.

1964. Les séances du Sanhédrin et les récits de la Passion // *RHR* 166. 143–169.
1965. Les séances du Sanhédrin... (fin) // *RHR* 167. 1–33.
1965. Symbolique de l'eau et connaissance de Dieu // *Cahiers bibliques* 3. 455–463.
1965. Le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne // *L'Information historique* 27,1. 29–32.
1966. Une lecture du lavement des pieds au mardi-mercredi saint // *Mus* 79. 257–286.
1966. Une discussion patristique sur la chronologie de la Passion // *Recherches de science religieuse* 54. 407–410.
1967. Le thème du «Reste Sauveur» chez Philon d'Alexandrie // Philon d'Alexandrie (Colloque Philon d'Alexandrie 11–15 septembre 1966) 243–252.
1967. L'image de la vigne (Jean 15) // *OIKONOMIA*, Heilsgeschichte als Thema der Theologie (Mélanges O. Cullmann) (Hamburg) 93–99.
1967. Le mercredi où Jésus fut livré // *NTS* 14. 145–164.
1967. La foi de Pierre // *Evangélisation et Paroisse* (Décembre).
1968. Christ est ressuscité // Qui est Jésus-Christ? (Semaine des Intellectuels catholiques) // *Recherches et Débats* 62. 117–123.
1968. Le mercredi du nouvel an chez les Yezidis // *Bib* 49. 244–248.
1970. Réflexions préliminaires (sur la résurrection) // *Cahiers Bibliques de Foi et Vie*. 3–6.
1971. La symbolique des douze // *Hommages à André Dupont-Sommer* (Paris) 453–460.
1971. Qui est Jésus-Christ pour moi, exégète? // *Cahiers Universitaires Catholiques* 12. 20.
1971. Philon d'Alexandrie, env. 20 av. J.-C. — 45 apr. J.-C. // *Encyclopedia Universalis*. 969–970.
1971. Quel jour Jésus a-t-il célébré la Cène? // *En ce temps-là la Bible* 83. 1.
1971. O Espírito, a Água e o Sangre (1 Jo 5,7–8) // *Atualidades Bíblicas* (Miscellanea in Memoriam de Frei João Jose Peredira de Castro, o.f.m.) 616–620.
1971. Visite et bonne nouvelle dans la Bible // *Verbum Caro* 25,100. 3–10.
1972. Echo du Livre de la Sagesse en Barnabé 7–9 // *Recherches de science religieuse* 60 (Judéo-christianisme. Hommage à Jean Daniélou) 193–198.
1972. The calendar of Qumrân and the Passion Narrative in John // *John and Qumran* / Éd. J. H. CHARLESWORTH (London) 62–75; republié sous le titre: *John and the Dead Sea scrolls* (New York, 1991).
1972. Le voile des femmes (1 Cor. 11,2–16) // *NTS* 18. 419–430.
1973. L'élection de Matthias et le tirage au sort // *Studia Evangelica* VI (TU 112) 274–280.
1973. Symboles et figures christologiques dans le judaïsme // *Revue des Sciences religieuses* 47. 373–390. Texte repris dans: *Exégèse biblique et judaïsme* (Strasbourg) 219–236.

1973. Infaillible: observations sur le langage du Nouveau Testament // *Eglise infaillible ou intemporelle?* (coll. *Recherches et Débats* 79) 93–101. Traduction allemande: *Unfehlbar? Beobachtungen zur Sprache des Neuen Testaments* // *Fehlbar: eine Bilanz*. 105–113.
1973. La femme dans le Nouveau Testament et le christianisme antique // *Visage nouveau de la femme missionnaire*. 9–26.
1974. Jean 17,25 et l'interprétation gnostique // *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech* (Paris) 347–353.
1974. Des gestes libérateurs de Jésus. Des Synoptiques à Saint Jean // *Evangile* 7 (Février) 18–22.
1974. Les épîtres de Paul: le fait communautaire // *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament, dossier exégétique et réflexion théologique* (Parole de Dieu (Paris)) 16–33.
1975. Symbolisme chrétien et ordination des femmes. Ministères institués/ordonnés // *Effort diaconal* 37 et 38. 51–53.
1975. Judaïsme // *Dictionnaire de Spiritualité* (Paris). L'article d'Annie Jaubert est réuni à ceux de K. Hruby et R. Le Déaut en un fascicule indépendant publié par Beauchesne. Traduit en américain sous le titre: «The Sprituality of Judaism» en 1977 (*Religious experience series* 11).
1975. Saint Paul était-il misogyne? // *Cahiers Universitaires Catholiques* (Mai–Juin) 3–6.
1975. Un nouveau calendrier liturgique // *Dossiers de l'Archéologie* 10. 82–86.
1975. D'Israël à l'Eglise // *Les quatre fleuves* 5 (Peuple de Dieu) (Paris) 4–13.
1975. La comparution devant Pilate selon Jean, Jean 18,28–19,16 // *Cahiers Bibliques de Foi et Vie* 13. 3–12.
1976. Lecture de l'Evangile selon saint Jean // *Cahiers Evangile* 17. 5–70.
1976. Le rôle missionnaire des femmes dans l'Eglise ancienne // *Evangellizzazione e cultura*. 143–148.
1977. Les communautés asiates // *Bible et Terre Sainte* 191. 3–4.
1977. Exégèse du Nouveau Testament et documents externes // *Les Quatre Fleuves* 7. 38–42.
1978. Le calendrier de Qumrân et la date de la Cène // *Le Monde de la Bible* 4.
1978. Le rôle des femmes dans le peuple de Dieu. Recherches de critères en référence à l'Ecriture // *Lectio Divina* 96 (Ecriture et Pratique chrétienne (Congrès de l'ACFEB 1977)) 53–68.
1978. L'image de l'Agneau // *Le Monde de la Bible* 3. 22–24.
1978. Fiches de Calendrier // Qumrân, sa piété, sa théologie et son milieu (Paris) (*Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium* XLVI) 305–311.
1979. Surgissement d'un peuple // *Histoire vécue du peuple chrétien* 1. 19–47.
1979. Le code de sainteté dans l'oeuvre johannique // *L'Année Canonique* XXIII. 59–67.
1979. L'Esprit dans le Nouveau Testament // *Les Quatre Fleuves* 9. 23–32.

1980. Comment donner un témoignage sur la foi? // Nous croyons en Jésus-Christ (Paris) 333-336.
1980. La symbolique des femmes dans les traditions religieuses: une reconsidération de l'évangile de Jean // *Revue de l'Université d'Ottawa* 50,1. 114-121.
1981. (en collaboration avec Jean-Louis d'Aragon) Jean, ou l'accomplissement en Jésus des institutions juives // *Jésus aujourd'hui* (Paris). 63-73.

### Une vie — un itinéraire

Née à Bordeaux le 25 octobre 1912 d'un père, Raoul Jaubert, charentais, et d'une mère, Marie-Jeanne Daudin Clavaud, bordelaise, Anne, Marie, Louise dite Annie Jaubert grandit à Bordeaux jusqu'à l'âge de sept ans dans une famille nombreuse: quatre enfants — dont l'un disparut jeune — nés de la première femme de son père et trois enfants de la seconde épouse, cousine germaine de la première femme. Annie Jaubert est née de ce second mariage; sa plus jeune soeur, Marie-Edith, est la seule survivante d'une fratrie décimée par le cancer. Raoul Jaubert, notaire à Arles puis à Angoulême, se défit de sa charge avant son remariage et résida un temps à Bordeaux avant de s'installer définitivement à Paris. C'est là qu'Annie Jaubert fit ses études secondaires, d'abord à Sainte Marie de Neuilly puis à l'Ecole Normale Catholique. Elle commença alors des études supérieures à la Sorbonne.

### Cursus universitaire

- Agrégation de lettres classiques, Paris 1937
- Professeur de lycée à Poitiers, Versailles et Paris 1937—1946 (Hélène Boucher)
- Congé d'études (= cours de théologie à l'Institut 1946—1948 Catholique de Paris)
- Détachement au C.N.R.S. 1948—1951
- Pensionnaire à l'Ecole biblique archéologique française 1951—1952
- Professeur de lycée à Paris (Molière) 1953 — 1954
- Professeur de lycée et chargée de deux heures de cours de N.T. 1954—1955 au décès de M. Goguel à la Faculté des Lettres. Assistante d'Henri-Irénée Marrou et assurant deux heures de cours de 1955—1959 N. T. et deux heures d'hébreu (1ère et 2ème années)
- Détachement C.N.R.S. 1955—1972
- assurant deux heures d'hébreu (direction A. Dupont-Sommer) 1959—1969 à l'Institut d'Etudes Sémitiques (Paris)
  - assurant un cours de N.T. (Paris IV) en remplacement depuis 1967 de O. Cullmann — partie de l'UVA de christianisme ancien
  - assurant une UV de premier cycle en hébreu élémentaire depuis 1969 (Paris III)

— chargée d'enseignement par Charles Pietri à la Sorbonne 1977—1979 (Paris IV) pour les étudiants en histoire sur «l'exégèse du N.T. et les origines chrétiennes».

### Diplômes

- Diplôme de l'Ecole des Hautes Etudes (Sciences Religieuses) 1957
- Doctorat 3ème cycle 1960
- Doctorat d'Etat 1963

Monique Alexandre (professeur émérite à l'Université de Paris-IV-Sorbonne) cite les chercheurs et futurs chercheurs qu'Annie Jaubert côtoya au séminaire d'H. I. Marrou dans les années 1955 et suivantes: «Elle appartenait au groupe des aînés, parmi lesquels André Méhat (Clément d'Alexandrie), Michel Spanneut (Stoïcisme des Pères), Marguerite Harl (Origène), Marie-Louise Guillaumin (Cappadociens), Jean-Marie Leroux et Anne-Marie Malingrey (Jean Chrysostome), Anne-Marie La Bonnardière (Augustin). De plus jeunes gravitaient autour de ce centre: Marie-Josèphe Rondeau (exégèse des Psaumes), Charles Pietri (Rome chrétienne), Luce Pietri (Tours chrétienne), Claude Lepelley (cités d'Afrique dans l'Antiquité tardive) et Monique Alexandre (Philon d'Alexandrie)».

C'est pour plus de clarté que les différentes activités d'Annie Jaubert sont présentées sous diverses rubriques alors qu'en fait ces activités s'interpénètrent et se nourrissent l'une l'autre.

### L'enseignante

Les sujets de l'enseignement d'A. J. se confondent évidemment avec ceux de son propre travail. Elle a elle-même défini sa méthode de recherche et l'a enseignée à ses étudiants. Dès 1963 (La Notion d'Alliance... 16-17) elle écrit: «Nous avons essayé d'entrer en communication avec ces générations du passé et de revivre avec elles leur passionnante aventure spirituelle, de porter sur elles un regard neuf en nous laissant imprégner et imbiber des textes. Nous avons cherché à adhérer à l'objet, à comprendre ces témoignages de l'intérieur, à pénétrer dans l'âme et dans le cœur de ces générations juives auxquelles nous devons tant et dans lesquelles s'enracine le christianisme primitif». Elle a conservé jusqu'à la fin les mêmes principes puisque dans un entretien accordé à Guillemette de Sairigné pour «Le Monde» (mai 1979) elle déclare: «Faire de l'exégèse, c'est expliquer les textes en les replaçant dans leur contexte. Il faut se glisser dans des raisonnements, des modes de pensée qui nous sont devenus étrangers, à nous hommes du vingtième siècle industrialisé». C'est dans le même souci de compréhension qu'elle a approché les fidèles d'autres religions ou même les incroyants.

Ses étudiants étaient sensibles au souci qu'elle avait de les former à cette approche des textes, méthode qu'ils employèrent ensuite avec leurs propres

étudiants. En témoignent parmi d'autres Gilles Dorival, actuellement professeur à l'Université d'Aix-en-Provence et Annick Lallemand — maître de conférences à la Sorbonne (Paris IV). Cette dernière rappelle dans une lettre du 17 décembre 2001: «Précision, clarté, fermeté, écoute attentive des étudiants étaient ses principales qualités; peu de professeurs de son niveau, quand ils ont atteint une parfaite maîtrise du sujet qu'ils enseignent, préparent leur cours avec autant de soin et exigent d'étudiants de licence des recherches personnelles aussi précises, comme le fit Annie Jaubert». Elle poursuit son témoignage en donnant l'exemple d'un cours sur l'évangile de Jean: «...l'explication du texte choisi fut l'occasion d'étudier l'histoire des manuscrits, les variantes des textes du Nouveau Testament, la présentation des différents milieux juifs, l'étude de Flavius Josèphe, de Philon, des textes de Qumrân, des évangiles apocryphes».

### *Le chercheur*

C'est l'exigence spirituelle — on le verra dans la rubrique suivante — qui fut à l'origine des choix scientifiques d'Annie Jaubert et la poussa «à explorer la doctrine, scruter la Bible, comprendre plus profondément le message [de l'Eglise]» (Nous croyons en Jésus-Christ, p.334). Elle se donna les moyens — s'ajoutant au grec et au latin de sa formation universitaire — d'accéder aux textes originaux par l'étude des langues orientales, en particulier de l'hébreu, de l'araméen et du syriaque, tant pour les études bibliques que pour les apocryphes, pour Philon d'Alexandrie, pour Flavius Josèphe, pour la patristique et pour l'approche du Talmud. Elle complète cette formation par l'étude des méthodes historiques et exégétiques à la Sorbonne avec A. Dupont-Sommer et H. I. Marrou et par des cours de philosophie et de théologie à l'Institut Catholique de Paris. Enfin elle parachève cet apprentissage à l'Ecole biblique et archéologique de Jérusalem pour laquelle elle a obtenu une bourse d'un an (année universitaire 1951—1952) de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres: elle est la première femme à avoir obtenu cette bourse. Là elle s'adonne à l'étude des «manuscrits de la mer Morte» récemment découverts et que les fouilles de Qumrân enrichissent chaque année. De 1953 à 1960 ses articles et ses livres sont consacrés aux enseignements révélés par ces manuscrits. A la lumière des nouvelles données elle s'attache en particulier à reconstruire la chronologie de la Semaine Sainte.

L'éventail des thèmes abordés par A. J., on le voit par sa bibliographie, s'élargit d'année en année et ses oeuvres traitent non seulement de Qumrân mais de l'Ancien Testament et du judaïsme, des pseudépigraphes, des rapports entre le judaïsme et le christianisme, de Philon d'Alexandrie (importance du judaïsme hellénistique), de Flavius Josèphe, des débuts du christianisme (en particulier de la Semaine Sainte, de l'évangile de Jean et des ministères) du judaïsme talmudique et de la patristique (Clément de Rome et Origène) mais aussi de la place des femmes dans l'Eglise. L'analyse de ces travaux dans les

différents domaines a été faite de façon magistrale par Pierre Grelot «Annie Jaubert» [voir les références sous la rubrique finale «Hommages»]. Le cercle est alors parfait: c'est sa quête spirituelle qui l'entraîne vers les recherches scientifiques et ce sont celles-ci qui nourrissent son itinéraire spirituel et le service pastoral qu'elle assumera.

### *L'itinéraire spirituel*

«Je n'avais pas plus de dix ou onze ans quand on m'a donné les quatre Evangiles: je les ai avalés d'un bout à l'autre». Cette «boulimie» précoce lui donne le désir de mieux connaître les origines chrétiennes et d'éclaircir la filiation primitive de l'Eglise: «Oui, l'Eglise visible était pierre d'achoppement. Mais qu'était-ce que cela devant l'appel puissant qui me poussait à explorer la doctrine, scruter la Bible, comprendre plus profondément le Message? La grâce de Dieu, le défi de Dieu étaient au-delà des misères humaines qui défiguraient le visage de l'Epouse. Dès l'âge de 15 ans, je me passionnais pour les origines chrétiennes. La question était alors pour moi: "Vrai? ou faux?" Toute l'orientation de ma vie dépendait de la réponse. J'eus la chance de trouver la lumière là où d'autres demeuraient dans l'obscurité. La question du "vrai ou du faux" fut vite dépassée. La Bible m'apparut finalement peu à peu la voie privilégiée pour parler de Dieu à l'homme contemporain» (Nous croyons en Jésus-Christ... 334).

Annie Jaubert ne lit la Bible qu'à 19 ans, déclare-t-elle à G. de Sèrigné, et c'est aussi à 19 ans qu'elle formule, à la demande d'un aumônier, ses objections contre la foi; celui-ci ne l'éclaire pas. Et c'est alors que se décide son destin: «Je sus désormais que moi, et moi seule, pouvais répondre à mes propres questions... et peut-être poser les problèmes autrement» (Nous croyons en Jésus-Christ... 333).

Les réponses à ses questions A. J. les trouve dans la Bible elle-même — Ancien et Nouveau Testaments — qu'elle éclaire par les documents déjà cités (pseudépigraphes, écrits qumrâniens, patristique). Des apparentes contradictions elle fait vertu, exemple et source de foi: «Comment se fait-il que cette Bible [l'Ancien Testament] qui apparaissait à certains de mes contemporains comme un agglomérat monstrueux me ravissait précisément dans sa diversité? Tous ces livres, écrits par des auteurs différents, dans des perspectives différentes, m'émerveillaient par leur réalisme. Ce qui apparaissait contradictoire, disparate se fondait pour moi dans une cohérence plus profonde, qui témoignait de l'infinie variété de Dieu dans les diverses singularités de l'homme. Comme le disait Pascal, les contraires démontraient une vérité plus haute, les scandales même, oserai-je le dire? étaient pour moi une source de santé. C'était un peuple véritable que Dieu s'était choisi et qu'il accompagnait, un peuple en bataille avec son propre Dieu, mais le Dieu fidèle ne lâchait pas son peuple. Ce livre était un livre de liberté qui n'avait pas été expurgé par les lorgnettes du Saint-Office».

«Ce témoignage multiforme de la Bible je le retrouvais dans les Evangiles. Quel bonheur que Jésus n'ait rien écrit lui-même! Nous aurions été soumis et suspendus à l'esclavage de la lettre. Le Jésus de l'Histoire était indissolublement celui de la Tradition, mais cette Tradition il la débordait de toute part. Aujourd'hui encore Jésus se découvre dans l'Ecriture avec et parmi d'autres croyants; aujourd'hui encore sous la mouvance de l'Esprit, éclate la permanente nouveauté de l'Evangile. Mais nous voudrions aller plus loin, Jésus-Christ n'est pas un livre. Il se communique dans la foi, sensible ou non, au plus profond de notre être. Cette foi est un don gratuit, nous ne la possédons pas. Nous sommes "confondus", au sens strict du terme, par l'action du Logos qui éclaire tout homme, du Logos qui guérit, qui scrute, qui pénètre les replis les plus profonds du cœur» (Nous croyons en Jésus-Christ... 335). Cette notion de foi comme don de Dieu est au cœur de toute la réflexion spirituelle d'Annie Jaubert.

Ces lignes ont été dictées sur son lit d'hôpital quelques semaines avant sa disparition, et mieux que n'importe quel commentaire elles montrent comment Annie Jaubert a justifié sa foi et l'a vécue tout au long de sa vie.

### *Le service pastoral*

Cette expression englobe les activités d'Annie Jaubert parallèles à son parcours universitaire (enseignement et recherche), quelquefois issues de ce dernier et quelquefois indépendantes de lui puisque purement ecclésiales. C'est pourquoi Pierre Grelot (Annie Jaubert... 148) écrit: «Faut-il donc faire entrer le service de l'Ecriture accompli par Annie Jaubert pendant 30 ans dans la catégorie des ministères? Assurément».

Dans la première catégorie se situent ses travaux et son action pour la place des femmes dans l'Eglise. Cette campagne, qui durera toute sa vie, est probablement déterminée par ce qu'on peut appeler son rejet, vers 1950, par l'Institut Catholique: on ne peut accorder un doctorat de théologie à une femme et «quant à enseigner dans l'Eglise, il n'en était pas question» (propos rapporté par G. de Sairigné dans son article). Quinze ans plus tard Jean Vinatier témoigne des réticences rencontrées «pour qu'elle fasse quelques exposés à des séminaristes». Par des exemples tirés du N. T. elle démontre dans ses livres, ses articles et ses conférences qu'il n'y a aucune justification scripturaire à la situation mineure faite aux femmes dans l'Eglise. Dans les évangiles c'est à une femme (la Samaritaine) que Jésus dit être le Messie (Jean 4, 25-26), comme il le dira, mais plus tard, au Grand Prêtre (Marc 14, 61-62). C'est à Marie de Magdala qu'il apparaît en premier le jour de la Résurrection et c'est elle qu'il charge de transmettre le message aux apôtres (Jean 20, 17-18). Dans les autres textes du N.T. les *Actes* décrivent l'accueil fait par les femmes aux jeunes communautés chrétiennes (par exemple Lydia en 16, 15). A. J. démontre que la misogynie attribuée à Paul relève en partie des usages juifs de l'époque et qu'une mauvaise traduction engendre souvent une mauvaise compréhension (1 Cor. 11, 7 et 10). C'est pourquoi elle enseigne aussi qu'il ne faut jamais

oublier le contexte culturel de l'époque du Christ et de celle des Pères lorsqu'on délibère sur le diaconat ou le «ministère» féminin: elle rappelle que le ministère est un «service» non un «pouvoir» et qu'aucun texte dans l'Ecriture ne s'oppose au ministère des femmes et même à leur ordination.

Le «service pastoral» d'Annie Jaubert s'exerce d'abord dans le cadre des «Missions de France» où elle enseigne à des universitaires mais aussi, outre les articles et les livres de vulgarisation, par des sessions et des conférences à «ses frères et sœurs du peuple chrétien» auxquels elle rend accessible les grands problèmes de l'histoire de l'Eglise.

D'autre part elle oeuvre efficacement dans des cadres structurés où ses compétences sont appréciées. Elle participe aux «Semaines des Intellectuels Catholiques»; de 1966 à 1979 elle est la seule personne à représenter les «laïcs» dans l'Association Catholique française pour l'Etude de la Bible (ACPEB) où elle est choisie parmi les membres du Bureau pour faire partie des trois «Consulteurs». Elle est sollicitée par de hautes instances internationales telles que la «Commission Foi et Constitution du Conseil oecuménique des Eglises» à Genève et, en 1971, elle est consultée par les évêques de France pour la préparation du Synode de Rome.

Dans toute sa vie et dans tous les domaines Annie Jaubert a fait partie de ce «peuple chrétien, toujours soumis à des tensions, obligé sans cesse de se référer à ses racines, et obligé de repreciser sa foi devant des interrogations toujours nouvelles. Peuple à la fois antique et audacieux, qui doit maintenir son identité dans une créativité permanente» («Histoire vécue du peuple chrétien»). C'est cette mission qu'a rappelée le cardinal Marty lors de ses obsèques: «J'ai souvent pensé que dans sa discrétion Annie Jaubert avait oeuvré plus que beaucoup pour faire découvrir aux femmes, aux laïcs, aux intellectuels, leur participation originale à la mission de l'Eglise. Merci à Dieu de nous avoir donné ce signe».

Voici quelques *Hommages* auxquels je me suis référée et qui sont d'excellents témoignages sur la vie et l'oeuvre d'Annie Jaubert.

Guillemette de SAIRIGNE, Femme et exégète // *Le Monde* (Mai 1979).

Jean VINATIER, Annie Jaubert: une femme exégète de notre temps // *La Croix* (28 février 1980).

Anne-Marie LA BONNARDIERE, Le «Ministère» d'Annie Jaubert // *Cahiers universitaires catholiques* 5 (Paris 1980) 30-35.

Pierre GRELOT, Annie Jaubert // *Les quatre fleuves* 12 (Paris 1980) 137-151.

Il est intéressant de décrire les armoiries des Jaubert tant elles semblent prédestinées à décrire la ténacité et la persévérance d'Annie Jaubert à résoudre les questions qui se présentaient à elle. Elles figurent à sénestre un ange frappant avec une pioche un rocher situé à dextre et portent la devise «peu à peu».



## THE SUN IN 2 ENOCH

### BOOK OF THE SECRETS OF ENOCH

#### *The fourth heaven*

The description of the fourth heaven in the *Second Book of Enoch* (Slavonic Enoch), chapters 11–17, contains a great deal of lore concerning the sun and its movements. The activity of the moon is also described, but the moon receives less attention than the sun. The central concept is that the rising and setting of the sun and moon throughout the annual cycle are made by means of two sets of gates, six in the East, six in the West. Here are two representative versions of chapter 14, the first from MS A («shorter» recension), the second a maximum reconstruction («longer» recension) based on J, with contributions from readings found only in R shown in parentheses.

And when he goes out through the western gates, then four angels remove his crown, and they carry it to the LORD.<sup>1</sup> But the sun turns his chariot around and goes on without light. And they put the crown back on him again (2 Enoch 14:2–3 [A]).

Thus he goes back once again to the eastern gates, under the earth. (And when he goes out from the western gates,) he takes off his light, the splendor that is his radiance, (and four hundred angels take his crown, and carry it to the LORD). For, since his shining crown is with God, with four hundred angels guarding it, (the sun turns his chariot around) and goes back under the earth on wheels, without the great light that is his great radiance and ornament. And he remains for seven great hours in night. And the chariot spends half the time under the earth. And when he comes to the eastern approaches, in the eighth hour of the night, (the angels, the four hundred angels, bring back the crown, and crown him). And his brightness and the shining of his crown are seen before sunrise, and the sun blazes out more than fire does (2 Enoch 14 [«longer»]).

In this part of the *Book of the Secrets of Enoch* there are attempts at exact science, with precise calculations of the seasonal changes in the sun's movements. This enterprise has ancient roots. The information in 2 Enoch derives from the same tradition as is found in the astronomical portions of the origi-

<sup>1</sup>In 3 *Baruch* this has to be done because each day its rays are defiled by the sight of all the wickedness on the earth.

nal books of Enoch, which can be traced back to Qumran.<sup>2</sup> There is a lot of information about the several cycles of the two main heavenly bodies, and various explanations of the phenomena are supplied. Mythology is mixed with these data. The sun drives across the sky in a chariot, accompanied by angels and other beings, who perform various tasks. The sun wears a blazing crown on his head that he removes at night and puts on again just before dawn.

#### *The background of the tradition*

It is not always easy to grasp the picture, and the explanations do not seem to be consistent. The solar and lunar calendars are not compatible, and there are various estimates of the length of the year.

The tensions in the texts arise from confusion of four incompatible components. First, there is the scientific background in ancient astronomy;<sup>3</sup> secondly there seems to be an overlay of scribal drift under the influence of competing calendrical systems; thirdly there is the mythological background that had passed into folklore;<sup>4</sup> fourthly it seems that theological embarrass-

<sup>2</sup>The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4 / Ed. J. T. MILIK, M. BLACK (Oxford, 1976); M. BLACK, *The Book of Enoch or I Enoch // SVTP* 7 (1985); P. W. FLINT, J. C. VANDERKAM, *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment* (Leiden—Boston—Köln, 1998) 25.

<sup>3</sup>C. BÖTTCHER, *Weltweisheit — Menschheitsethik — Urkult. Studien zum slavischen Henochbuch // Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 2:50 (1992) 149–153.

<sup>4</sup>Later in this essay we shall explore this stratum, which supplies ingredients common to 2 *Enoch*, 3 *Baruch*, and the Прѣнїе («Dispute of the Orthodox with the Latin»). Already in Popov's majestic edition of three redactions of the Slavonic translation of the Прѣнїе (А. Н. Попов, *Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI—XV в.)* (М., 1875) 238–286), the editor recognized the satirical and popular nature of the polemic, with its use of riddles and caricature. It was not written by a theologian or a scholar, but by a simple person who could read and write. His material did not come from learned books, but from popular traditional beliefs, nurtured more by apocrypha than scholastic theology (Попов, *Историко-литературный обзор...* 247–248). Prince P. P. Vyazemsky recognized the political motivation (П. П. Вяземский, *Прение панагиота с азимитом // Памятники древней письменности* (1879) 37–64: 43). Krasnosel'tsev developed these observations. There is a component of ancient pagan fables (Н. Ф. Красносельцев, «Прение Панагиота с Азимитом» по новым греческим спискам // *Летопись историко-филологического общества* VI (1896) 293–364: 299). This folkloristic component of the pseudepigrapha sits uncomfortably with pseudo-scientific ingredients, and has generally been scorned by professional scholars, who are more interested in the work of the academic elite. It is only in recent years that Bulgarian scholars in particular, have explored this level. Professor Donka Petkanova-Toteva in the leading scholar in this field (Д. ПЕТКАНОВА-ТОТЕВА, *Близости между апокрифи и фолклор // Българската литература и народното творчество*

ment over the pagan flavor of the mythological components led to attempts to demythologize or even to eliminate these features.

The gathering together of so much disparate material is complicated even further by the sorry state of the MSS in this section, doubtless exacerbated by the conflicts just listed. The MSS differ extensively from one another, and no one MS can be selected as containing a best text. Attestation for some readings is often meager, and the considerations that usually weigh with textual critics are hard to control. Opposite forces seem to have been at work. On the one hand, there are evident glosses, intended as explanatory notes; but some of them only obscure or contradict the basic text. An obvious example is the assertion in 14:1 that the length of the solar year is 365¼ days. This intrusion of the Julian calendar contradicts the original calendar of the Enoch traditions, which is based on the sectarian solar year of 364 days.<sup>5</sup> This number apparently meant nothing to the mediæval scribes, and it has suffered much damage or even complete loss in the individual MSS. Charles regarded it as a scribal error, and emended it to 354.<sup>6</sup> That was before the Dead Sea Scrolls

(София, 1977); Она же, Апокрифна литература и фолклор (София, 1978); Она же, Старобългарски книжовник и аничната култура. Проблеми на културното наследство (София, 1981); Она же, Красивото в Апокрифите // П. Динев, Литературознание и фолклорът (София, 1983) 48–52; Она же, Гадателните книги и фолклорът // *Starobulgarska Literatura* 18 (1985) 47–57; see the review in F. I. ANDERSEN, *Pseudepigrapha Studies in Bulgaria* // *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 1 (1987) 41–55. The academic snobbery that has affected disdain for this kind of material as lacking in religious or inspirational or moral value has left such marginal literature neglected for more than a century. In the case of 3 *Baruch* see the remarks of D. C. HARLOW, *The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch)* in *Hellenistic Judaism and Early Christianity* // *SVTP* 12 (1996) 3.

<sup>5</sup> As an outcome of the discovery of the Dead Sea Scrolls, the use of such a calendar is now indisputable, and the discussion of the competing calendrical systems at the turn of the era has become very voluminous. See И. Д. АМУСИН, Кумранская община (М., 1983) 130–134; J. C. GREENFIELD, M. SOKOLOFF, *Astrological and Related Omen Texts in Jewish Palestinian Aramaic* // *Journal of Near Eastern Studies* 48 (1989) 201–214; А. Ю. КАРПОВ, О календаре славянской книги «Откровения Варуха» // *ПС* 32 (95) (1993) 81–83; FLINT, VANDERKAM, *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years...* 25; J. C. VANDERKAM, *Calendars and Calendrical Information in the Dead Sea Scrolls* // *XB* 1 (7) (1999) 207–233. The antiquity and Mesopotamian origin of the 364-day year is now established (W. HOROWITZ, *The 360 and 364 Day Year in Ancient Mesopotamia* // *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 24 (1996) 35–44). In spite of sustained criticism (most recently BEN ZION WACHOLDER, *Patterns of Biblical Dates and Qumran's Calendar: The Fallacy of Jaubert's Hypothesis* // *Hebrew Union College Annual* 66 (1996) 1–40), Jaubert's work on the calendar has remained significant for more than forty years. It is an honour to present this present study for her memory.

<sup>6</sup> The *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* / Ed. R. H. CHARLES (Oxford, 1913) II. 438, n. 5.

made it clear that this was precisely the calendar of the Qumran sectarians. The full details of the 364-day solar year are preserved in only one MS (R), and the full details of the 364-day lunar year are not preserved in any MS.

On the other hand, there have been extensive losses in some MSS. An obvious example is the description in chapter 13 of the 10-month, 364-day solar year, which has disappeared completely from some MSS, is mutilated in others, and survives (albeit with minor blemishes) in only two or three. The textual history can be reconstructed along the following lines. The bizarre details of this exotic calendar were made even more incredible by its clash with the Julian calendar — hence the gloss in 14:1. This contradiction remains in R, which thus represents an intermediate stage in the textual history. The last stage is represented by J, P, which have completely lost the details of the months of the solar calendar from chapter 13, and which have moved the details of the lunar calendar in chapter 16 in the direction of the Julian calendar. In effect, the gloss has displaced the text it was supposed to clarify, because it only contradicted it.

### Textual history

The example of chapter 14 should be enough to show that the textual history of the MSS of 2 Enoch cannot be reconstructed by means of a simple theory that an original («shorter») recension was revised by making substantial additions to produce the so-called «longer» recension. This may be broadly true in some portions of the text, but it does not supply much help in the determination of the value of individual readings. And it could be a hindrance, because it creates a prejudice against readings found only in MSS of the «longer» recension.<sup>7</sup>

Every individual reading needs to be carefully weighed; and there are indications that MSS of the «shorter» recension have suffered drastic abbreviation in many places. When that has happened, it is possible that original and authentic readings have survived only in MSS of the «longer» recension. The likelihood of this is increased when we observe some tell-tale evidence. The MSS of the «longer» recension are frequently divergent among themselves; but occasionally one of them will present a unique reading that has a high claim to authenticity.<sup>8</sup> Evidence of the claims of MSS of the longer recension to preserve readings with a good claim to originality is sometimes seen in surprising cross-agreement with a good reading in some MSS of the «shorter» recension. The agreement from time to time of R with A (both of them against all other MSS of their respective recensions!) is a most remark-

<sup>7</sup> This prejudice is reflected in the editorial policy followed by André VAILLANT in his edition of 2 Enoch (1976). All of the supposed «additions» in the «longer» recension were relegated to an *Annexe* (pp. 86–119).

<sup>8</sup> See BÖTTCH, *Weltweisheit — Menschheitsethik — Urkult...* 80–95.

kable feature that intrinsically enhances the claims of the unique readings in R, even when they have no other attestation. It has already been pointed out by Vaillant<sup>9</sup> that mistakes in the use of numerals prove that ancient MSS of 2 Enoch were written in Glagolitic.<sup>10</sup> Such a mistake is perpetuated in the reading «five» instead of «six» in two places with absurd results. Instead of six gates at 14:1, in J five: («ѣ» — numeral) and also in R (word — *петора*). P has the correct numeral «ѣ» = 6. At 2 Enoch 16:8 MS B has the numeral «ѣ» for the number of wings («five»!) of the angels that pull the sun's chariot. In Glagolitic it would be «six». This shows that even a MS of the «longer» recension, in spite of its generally bad reputation, and in spite of the fact that the MSS of the «longer» kind do contain a number of passages justly suspected of being interpolations, nevertheless can preserve traces of connections right back to the earliest stages in the transmission history of this work. So it is possible that more than a few grains of wheat might be found in all the chaff of the «longer» recension.

As far as chapter 14 is concerned, the best reconstruction of the textual history is the one that explains most of the features in most of the MSS. The shorter MSS seem to be the outcome of abbreviation, motivated, perhaps, by a desire to reduce the mythological component (the sun driving his chariot across the sky, through gates in the West, then back under the earth to the eastern gates). The account in MSS of the shorter recension of what happens to the sun between sunset and sunrise has been so condensed as to omit the explanation of how the sun gets back to the East and rises again in the morning.

There is competition between the roles of the sun and the attendant angels: in J and P the sun removes his blazing crown at sunset; in A and other «shorter» MSS four angels perform this duty. In «longer» MSS the number of angels has inflated to 400. The LORD is passive in all recensions, but one action of the sun remains in «shorter» MSS. He «turns his chariot around and goes on». This detail is lacking in the main «longer» MSS (J and P), but it is present in R. This kind of agreement of a «long» MS with «shorter» MSS suggests that the reading is original.

<sup>9</sup> A. VAILLANT, *Le livre des secrets d'Hénoch*. Texte slave et traduction Française (Paris, 1952; 1976) XV.

<sup>10</sup> Two writing systems were in use for Slavic languages from the earliest stages of literacy. Glagolitic, while somewhat ornate, displays considerable resemblance to the Greek script of the time; Cyrillic is generally closer to Greek uncial style. When using letters as numerals, Cyrillic followed Greek practice, so that, for instance, Ѡ = 9, even though ѠИТА was displaced to the end of the Slavic alphabet. Glagolitic, in contrast, assigned numerals to the letters in their alphabetical sequence. Cyrillic distinguished between Б and В. As a consequence the sixth letter, ксть, has the numerical value 5 in Cyrillic, 6 in Glagolitic. Cf. Д. С. ЛИХАЧЕВ, *Текстология на материале русской литературы X—XVII вв.* (М.—Ленинград, 1962) 62–63.

Internal contradictions are not enough to determine what is original and what is an addition. All MSS attest that the Enoch writings tended to gather in all kinds of things, with little concern for consistency. If some of this material has been added to the Slavonic translation, either when it was made or as it was copied, additions are not confined to MSS of the «longer» recension; MSS of the «shorter» recension have some too. And it is just as possible that MSS that have fewer of these internal contradictions have been simplified by removing discrepant readings. An obvious instance of this is the removal of the details of the 35- and 42-day months from MSS of both recensions. They must have seemed erroneous to scribes who knew only the Julian calendar. Yet traces of this very curious feature remain in MSS of both recensions.

On general grounds J has a stronger claim than the others, not only because of its high score of agreement with one or other of R and P, or with both, but also because of its consistently archaic character. This needs to be said, because the differences among the three MSS of the «longer» recension are particularly striking in chapters 14 and 15. In chapter 14 an eclectic text of maximum size would have about 130 words. (The exact count depends on arbitrary decisions about counting clitics as separate words.) Ignoring differences in spelling, which are considerable, all three MSS (J, R, P) agree in only 40 words. J and P agree in 88; J and R in 45, R and P in 43. Of the possible total, R has 82 words, P 100, J 104. J thus has the fullest text. And P follows it, for the most part. The twenty-six words by which the longest possible eclectic text exceeds J are due largely to passages in R not found in J or P. These include the information that, at sunset, 400 angels take the sun's crown and carry it to the LORD, that the sun turns his chariot around in order to drive back to the East under the earth, and that just before dawn the 400 angels crown him once more. These details make for more symmetry in the events of sunset and sunrise, and — more importantly — they are a point of agreement with MSS of the «shorter» recension, as already noted.

In this respect R might have the better readings; or, rather, the putative ancestor of J and P might have omitted these materials. The material found in J and P, but not in R, is harder to assess. Either it is original material, omitted in R, or it is not original, but has been added to the source of J and P. The last clause, which says that the sun blazes out more than fire, might be suspected of being a stray piece of text, since it does not altogether fit the development at this point, and R reads quite smoothly without it. Yet it is not obviously a gloss. We accept its claim to authenticity, but suggest below that it might be a missing colon from the poem in chapter 15.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Although it seems to be not more than a stray remark, it could express the concern of commentators on Genesis 1 who tried to match its reported events with other beliefs about creation, and in particular with the creation of fire (not mentioned in Genesis 1) as one of the four primary elements. In order to be available for subse-



И на лице зѣмное, и прїимет сїанїе свое просвѣтити въсе лице зѣмное  
R

Р зѣмное, и прїаѣтъ сїанїе свое просвѣтити все лице земаи,

И [3] и сѣ расчитанїе показаша ми хоженїа снїчнаго.

Р [3] и сѣ расчитанїе показаша ми хоженїе снїчнаго.

Р [3] и сѣ расчитанїе показаша ми хоженїа снїчнаго.

И враты ѿмнже въходѣтъ и "сходѣтъ, сїи сѣуть великіа врата

Р и врата ѿмнже въходѣтъ и исходѣтъ сїа бо врата велика

Р и врата еже воходѣтъ сїи сѣуть великіа врата

И еже сътворѣ Бѣ часовѣренїе лѣтѣвное, [4] сего радн снїце великое

Р еже сътворѣ Бѣ часовѣренїе лѣтѣвное, [4] того радн снїце великотѣвное

Р еже сътворѣ Бѣ часовѣренїа лѣтѣвнїа, [4] сего радн снїце велика естѣ

И варь е" и ѿвхоженїе емоу до кнѣтъ и пакн испрѣва начинѣетсѣ

Р естѣ

Р тѣа, ѿвхоженїа емоу до кнѣтъ и пакн испрѣва начинѣетсѣ

This augmentation they showed me of the sun and the gates by which he comes in and goes out. For these gates the LORD created as an annual horologue. The sun says ... (2 Enoch 15:3 [A]).

The angels showed Enoch the *раценне* or *разчненне* of the sun. It is not clear what feature of the sun's behavior this word refers to. The forms are equivalent, the original form being *рац(ь)тене*.<sup>13</sup> The word occurs twice more in 2 Enoch. In 16:1, 8 the angels show Enoch the *ра(з)ценне* (U, A) or *разчненне* (B) of the moon. This use of the same word to describe the phenomena of both sun and moon requires that those phenomena be comparable. In the case of the sun it is clear from the details in chapter 13 that the sun sets through six gates in the West and rises through six matching gates in the East. The sun uses the first and sixth gate only once per year, so the year is divided into ten «months».<sup>14</sup> The astronomical texts associated with Enoch are driven by a belief that the heavenly bodies, and preeminently the sun and the moon, follow precisely the schedule assigned to them by the Creator. In the face of the incongruity of the cycles of the sun and the moon that makes a solar and a lunar calendar incompatible, this science insisted that the sun and moon moved in concert. «They bring about all the years punctiliously, so

<sup>13</sup> VAILLANT, *Le livre des secrets d'Hénoch*... 14.

<sup>14</sup> O. NEUGEBAUER, Notes on Ethiopic Astronomy // *Orientalia* n.s. 33 (1964) 49–71. The system of gates through which the sun sets and rises are arcs on the two horizons. The sun's strength increases and diminishes annually, the moon waxes and wanes by the month.

that they for ever neither gain upon nor fall behind their fixed positions for a single day, but they convert the year with punctilious justice into three hundred sixty-four days» (1 Enoch 74:10<sup>15</sup>).<sup>16</sup> This thought persists in 2 Enoch: «All this [referring to the sun's annual cycle] is by measurement, and by the most precise measurement of the hours» (48:4).

A different idea is suggested by the word *раценне*. It translates *αὔξησις* («growth», «increase»), *αὔξη* (used to refer to the waxing of the moon).<sup>17</sup> It is glossed *incrementum*,<sup>18</sup> *возрастанне* («growth», «increase»), *увелачненне* («augmentation», «expansion»)<sup>19</sup>. That «variation» is in mind is indicated by the variant *разачненне* in Chr. In the Slavonic translation of Athanasius' *Treatise against the Arians* *раценне* renders the famous *ἡλικία* of Mt. 6:27, with its ambiguity of growth in stature or extension of lifespan. The language is not entirely suited to describe the phases of the moon; it fits waxing, but not waning. By analogy it could apply to the annual rhythm in which the sun gets hotter and cooler. 2 Enoch explains this as coming closer to the earth and moving away (48:3). But this is not how events in the fourth heaven are reported in 2 Enoch 11–17.

The reading *расчитанїе* of the «longer» recension is rendered «calculation».<sup>20</sup> It translates *διατάξις* and denotes «arrangement», «assignment», «regulation», *Anordnung* (Riessler).<sup>21</sup> This reading preserves the interest of the ancient Enoch astronomical literature in the exactitude with which the celestial bodies routinely carry out their appointed duties.

There are two additional words — *снїце сказаѣтъ* (the sequence is inverted in B) — that seem to be the commencement of a new sentence, the rest of which has been lost. N has «the recital of the sun», which seems to be a colophon. The next chapter (16) proceeds to talk about the moon along similar lines.

MSS of the «longer» recension present a text of chapter 15 that is quite different from the «shorter» MSS. The fullest text of chapter 15 in the «lon-

<sup>15</sup> The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. CHARLESWORTH (Garden City, 1983) I. 54.

<sup>16</sup> See the *Exkurs* on this verse in M. ALBANI, *Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch // Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testaments* 68 (1994) 70–75.

<sup>17</sup> A Patristic Greek Lexicon / Ed. G. W. H. LAMPE (Oxford, 1961) 265.

<sup>18</sup> *Slovník Jazyka Staroslověnského* (Lexicon Linguae Palaeo-Slovenicae) / Ed. J. KURZ (Prague, 1966—) III. 628.

<sup>19</sup> И. И. СРЕЗНЕВСКИЙ, Материалы для словаря древнерусского языка. В 3 тт. (СПб., 1893—1903) Т. III. 112.

<sup>20</sup> The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament... II. 438.

<sup>21</sup> *הַשְׁבוּן מִהַלֵּל הַשָּׁמַשׁ* (A. KAHANA, *Sefer Hanok B. // Ha-Sefarim ha-Hitsonim le-Torah* (Jerusalem, 1936) 102–141: 111).

ger» recension is supplied by J. P has most of J's text, although the usual errors and omissions are evident. R is shorter again, lacking most of verse 2.

<sup>1</sup>And then the solar elements, called Phoenixes and Chalkedras, burst into song. That is why every bird flaps its wings, rejoicing at the light-giver. And they burst into song at the LORD's command. <sup>2</sup>The light-giver is coming, to give radiance to the whole world; and the morning watch appears, which is the sun's rays; and the sun goes out over the face of the earth, and retrieves its radiance, to give light to all the face of the earth. <sup>3</sup>And they showed me this calculation of the sun's movement and of the gates by which he comes in and goes out. These are the big gates that God created to be an annual horologue. <sup>4</sup>This is why the sun is the greater creature (J: heat[?]). And the cycle for him goes on for 28 years, and begins once more from the start (2 Enoch 15: 1–4 [R]).

Verses 3 and 4 resemble the «shorter» recension up to a point, but verses 1 and 2 are not represented there. Attention is focussed on the fabulous birds, the phoenixes and the chalkydras, who have already been introduced in chapter 12. That chapter of the «shorter» recension, like its chapter 15, lacks the details about the phoenixes and chalkydras. These creatures, however, are not simply an invention of a «reviser» who might have added in this material at these places. For the account of the sixth heaven in both recensions includes these birds once again. These details constitute a distinct problem; they are an aberrant tradition, for only here in all literature is the phoenix ignorantly pluralized.<sup>22</sup> Émile Turdeanu has tried to account for this mistake as the outcome of confusion with the Ophanim;<sup>23</sup> but this explanation does not work very well for the phoenixes in the fourth heaven. In any case, the phoenixes are a genuine part of the Slavonic Enoch tradition, and one must ask if they have been eliminated from MSS of the «shorter» recension to remove the discrepancy of having them in two different places (or by some learned scribe, who knew that the phoenix was *sui generis*). Neither the author nor the scribes seem to have worried about the number and variety of heavenly beings, since all kinds of angels accompany the sun, and perform a range of tasks. The function of the earthly birds, to sing at sunrise, does not clash with the duties of the angels who manage the crown or (in some MSS) propel the sun's chariot.

<sup>22</sup> М. Н. Соколов, Феникс в апокрифах об Энохе и Варухе // Новый сборник статей по славяноведению, составленный учениками акад. В. И. Ламанского (СПб., 1905) 395–403; E. A. JAMES, Notes on Apocrypha // JTS 16 (1915) 403–413: 412, expressed doubt over the plural phoenixes in 2 Enoch.

<sup>23</sup> E. TURDEANU, Une curiosité de l'Hénoch slave: Les phénix du sixième ciel // Revue des études slaves 47 (1968) 53–54.

The concluding remark about the Solar Cycle of twenty-eight<sup>24</sup> years is characteristic of the «longer» recension, and it matched by a similar remark about the Metonic Cycle of nineteen years at the end of the description of the movement of the moon in chapter 16.<sup>25</sup> These data are compounded into the Dionysian Cycle of 532 years in 2 Enoch 16:5. None of these details is found in the «shorter» recension. These glosses represent a loose overlay of scientific knowledge. The underlying text has not been reconciled with these other facts. The argument that features of this kind point to a late (even medieval) date for the expansion of an earlier, shorter, more authentic version is invalid. Details in 15:1–2, 4 in J, R, and P that are not in shorter MSS are not comparable to these obvious glosses. The detailed account of sunrise in chapter 15 interrupts the description of the gates, and could be an interpolation. But its fantastic content contrasts with the sober mathematics of the other additions.

### Texts of 2 Enoch 15

It is inappropriate to use evidence of this kind to give a blanket opinion about the lesser worth of MSS of the «longer» recension. They differ among themselves; and they differ in various ways. They tend to agree two against one, or all together. A three-way split is rare. For the most part J agrees with R, or J agrees with P. Agreement of R with P against J is less common. But, since R and P are so often divergent, their rare agreements throw doubt on J's unique readings, and this is usually confirmed by arguments from intrinsic probability. An obvious example is J's unique designation of the sun as *Life-giver* [жизне-тодавецъ] at 15:1 rather than *Light-giver* [свѣтодавецъ] as in R and P. The reading of R and P is preferable. Incidentally, this kind of evidence shows that neither R nor P is a direct descendant of J.

2 Enoch 15:1–2 has not yielded much sense to investigation so far. This can be seen from the translations and meagre notes available. Vaillant, by preferring R, does not even report the fuller text of J and P.<sup>26</sup> Charles ventured very little comment.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> This cycle is of interest to Christians whose liturgical year is geared to the Julian calendar, with festivals based on both solar (four-year) cycle and the seven-day week. The same month dates come on the same weekday every twenty-eight years.

<sup>25</sup> This cycle integrated the lunar months and solar year. Although known to the Babylonians before 500 B.C., it is named for the Greek Meton, who worked it out in 432 B.C.

<sup>26</sup> VAILLANT, *Le livre des secrets d'Hénoch*... 93.

<sup>27</sup> The Book of the Secrets of Enoch / Translated from the Slavonic by W. MORFILL. Reader in Russian and the other Slavonic Languages, and edited, with Introduction, Notes and Indices by R. H. CHARLES (Dublin—Oxford, 1896) 17; The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament... II. 437.



It is harder to weigh the agreement of R and P against J at a difficult place in 15:3. The former, although not identical, point to a statement that the sun is the greatest (largest — *βέλκ-*) creature; J says that the sun has the greater heat (if this is what *καρ* means).<sup>28</sup> The point is not clear in either case, so the claims of the MSS cannot be settled by working out which makes more sense. J's unique reading might go back to the statement made in 11:2 that the sun's light is seven times greater than that of the moon.

### Scientific terminology

P is the only MS with a heading to this chapter. It merely repeats the opening words, except that the present tense, used to describe the impending sunrise, has been mistakenly converted into an aorist, as if Enoch actually observed the event. Here, as in chapter 12 (at least in P's chapter heading), the wondrous birds are called «solar elements». In 12:1 the text of J and P calls them «solar elements», but R calls them «birds», or rather, says that there are two birds, one like a phoenix and the other like a chalkedri. The accompanying description, however, is that of a composite monster, hard to identify, but not much like a bird. In the Prologue and here the term *στηχία*, in contrast to the physical meaning it has in 23:1 and 27:3, could refer to the ranks of the heavenly armies. The term was evidently considered neutral. Some Christian writers called the sun, moon, and stars *στοιχεῖα*. *στηχία*, *στοιχεῖα*, usually *στηχία*, goes back to the fundamental elements, traditionally reckoned as four in number. This is the connotation of *στοιχεῖα* in 2 Pe 3:10, 12. But in Paul «the *στοιχεῖα* of the world» are seen as a menace to faith (Gal 4:3, 9; Col 2:8, 20). The background of Paul's references is not clear, perhaps some kind of nascent Gnosticism was in mind, with powers of nature revered as elemental forces in the cosmos. It is remarkable, therefore, that texts transmitted by Christians give an honorable place to the *στοιχεῖα* in the heavens. In 2 Enoch the term is used in the Prologue (angels), in 23:1 (physical — «the earth and the sea and all the elements»), and 27:3 (likewise physical — «water and the other elements»).

Scientific cosmology in Slavic culture during the Middle Ages was dominated by the *Шестоднев*, «Six Days (of Creation)» of John Exarch.<sup>29</sup> John acknowledges his dependence on Aristotle and other philosophers and on Basil (the Great) and other Fathers. John struggles with the same tensions

<sup>28</sup> It is almost certainly an error for *τὴν*, «creature».

<sup>29</sup> Г. БАРАНКОВА, Об астрономических и географических знаниях // А. Н. Боголюбов, Естественные представления Древней Руси (М., 1978) 48–62. Documentation to this source in the form «Sh I 49» refers to Volume I, page 49 in R. ALTZETMÜLLER, Das Hexameron des Exarchen Johannes. B. 1–6 (Graz, 1958–1971). Quotations of the German translation are from the same source. Bulgarian translations are from Йоан Ексарх, Шестоднев / Пер. Н. Кочева (София, 1981).

between science and Holy Scripture as are found throughout Basil's *Hexameron*.<sup>30</sup> In his discussion of Genesis 1:1 Basil did not mind referring to God as «the Creator and Demiurgos»;<sup>31</sup> God is «the Supreme Artificer». John Exarch denies that God works like a craftsman. Basil is impatient with people who want an enumeration of the elements (*στοιχεῖα*).<sup>32</sup> He refers to attempts by «the wise of the world» to explain the nature (*φύσις*) of the cosmos as «a lot of talk». Basil then mentions the usual four elements (*στοιχεῖα*)<sup>33</sup> and recognizes the suggestion that there is a fifth. John Exarch lifts this passage almost literally:<sup>34</sup> «some say that it is put together out of four elements (*aus den vier Elementen zusammengesetzt sie* [Sh I 138]; [ε]δη ὅτι τὰ καὶ ζῶντα, ἢ καὶ νεκρὰ ἐστὶν ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων)».<sup>35</sup>

The point of this digression in the context of chapter 15 is that, while Slavic translations render *στοιχεῖον* sometimes by *съставъ* (as by John Exarch), the word can be transliterated (as in 2 Enoch 14, 15). Now *съставъ* is used in 2 Enoch 30:8 to describe the composition of man out of seven «ingredients». These elements are different from the four primary substan-

<sup>30</sup> H. W. NORMAN, The Anglo-Saxon Version of the Hexameron of St. Basil, or Be Godes Six Daga Weorum, and the Anglo-Saxon Remains of St. Basil's *Admonitio ad Filium Spirituale* (London, 1849); F. EGLESTON ROBBINS, The Hexamerale Literature: A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis (Chicago, 1912).

<sup>31</sup> The Fathers of the Church. Vol. 46 (1963) 23.

<sup>32</sup> Ibid. 17.

<sup>33</sup> Καὶ οἱ μὲν σύνθετον αὐτὸν ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων εἰρήκασι,...

<sup>34</sup> ...они рекоше, ꙗко сложено къ съставу нечесноу къ отъ четырь съставъ,.... Earlier, and closely rendering Basil, John had struggled to bring Genesis 1 alongside Greek physics, and in particular to explain why the account reports the creation of air and water, but not of earth and fire. What is the connection between light and fire? Does the language of Gen 1:3 imply that God first created darkness? Basil brings in reference to these elements from other parts of Scripture and eases the problem by arguing that, just as the Savior did not enumerate all the members of the human body, so the Creator does not itemize everything, but covers everything under the word «all» in Genesis (especially 2:1) — πάντα, conveniently plural — πάντα οὖν ἐγένετο πῦρ ἐγένετο, ἀβύσσοι ἐγένοντο, ἀνεμοί, τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, γῆ, πῦρ, ὕδωρ, ἀήρ. John Exarch renders this literally (Sh I 101). In Homily 4 Basil is comfortable with the usual doctrine of the elements.

<sup>35</sup> Йоан Ексарх, Шестоднев... 55.

<sup>36</sup> For a review of the teaching of John Exarch on all five elements see Й. БАТЕВ, Идеята за елементите в «Шестоднев» на Йоан Ексарх // КМС 5 (1988): 61–75.

<sup>37</sup> F. I. ANDERSEN, On Reading Genesis 1–3 // *Interchange* 33 (1983) 11–36. Philo said that «he [man] in so far as the structure of his body is concerned is connected with the universal world; for he is composed of the same elements as the world, that is of earth, and water, and air and fire» (*De Opificio Mundi* LI [146]).

ces of Greek physics, but the distribution of the terms in 2 Enoch indicates that this is not the connotation of *εννυχία* in chapter 15. The use of this term to classify the fabulous creatures associated with the sun is unique and away from current scientific terminology.

### Mythological imagery

The account of the third heaven in the Greek *Apocalypse of Baruch*<sup>38</sup> has a lot of material resembling 2 Enoch's account of the fourth heaven. Its mythological affinities are more transparent (the sun's chariot is a quadriga, with angel horses, and the iconography of Helios<sup>39</sup> is evident in the description of the rider as «a man wearing a fiery crown»); it has considerably more information about the Phoenix, there properly *sui generis*; and it has integrated the activities of this bird with the activities of the angels who manage the sun's shining crown. The fact that these two motifs are connected in 3 Baruch is worth noting, since in this it is closer to the «longer» recension, which also has both, than to the «shorter» recension, which has only the crown. 3 Baruch also makes it clear that the singing of the celestial bird that heralds the coming dawn is accompanied by, or, rather, prompts, a matching song of earthly birds. According to J and P (but not R), they «burst into song at the LORD's command». This language obscures the drama, since a superficial reading could give the impression that it is the celestial birds who thus begin to sing, as already stated once (twice, if we include P's chapter heading). Hence we might miss the point that it is «every bird» that flaps its wings at this time. This does not refer necessarily to the phoenixes and chalkydras. The detail about «the LORD's command» in J and P seems to be a gloss introduced for theological reasons, to cast God rather than «the solar elements» as the conductor of the dawn chorus. But the theology of 2 Enoch in general is that God is remote from that kind of thing, having entrusted the supervision of all natural processes to his numerous angels (chapter 19). 3 Baruch makes it clear that it is not the LORD who commands the celestial birds to begin their day-break song, but the celestial birds who begin and who are then followed by their terrestrial cousins.

<sup>38</sup> 3 Baruch 6 in The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament... II. 536–538 and The Old Testament Pseudepigrapha... I. 468–471; J. C. PICARD, *Apocalypsis Baruchi Graece* / Ed. A.-M. DENIS, M. de JONGE // *Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece* 2 (1967) 88.

<sup>39</sup> This transparently Hellenistic motif, however, does not rule out Jewish background for the apocalypse. The picture was at home in Jewish art, as attested by the famous synagogue floor mosaics at Hammat Tiberias and Bkt<sup>2</sup>Alpha, to name only two specimens. The accompanying angels are more distinctively Jewish, and their more prominent role in 2 Enoch suggests that it is more Jewish than 2 Baruch, at least in this detail.

3 Baruch also describes a sound (*ὁ κτύπος τοῦ ὀρνέου*) made by the Phoenix.<sup>40</sup> This is clapping, not singing, and it is identified as the sound that wakes up the roosters upon earth — *τὸ ἐξυπνίζον τοὺς ἐπὶ γῆς ἀλέκτορας*. 2 Enoch 15:2 now becomes clear. There are two bird sounds in the world to match the two bird sounds in heaven.

All the birds flap their wings,  
rejoicing at the giver of light,  
singing with their voices (15:2).<sup>41</sup>

The verb translated «flap (the wings)» — *въстрѣпеѣхъ крыльи свои. мн* — means «clap», not «flutter». The emphasis is on noise, and the action is energetic. The Slavonic word can describe an earthquake or the loud heartbeat of a frightened person.<sup>42</sup> It is rhythmic. In 3 Baruch (Slavonic) 3:14 the flapping of the Phoenix's wings is «like thunder». Originally Charles thought that a reference to «the early song of birds at sunrise» was «unlikely», supposing that only Phoenixes and Chalkydras were involved.<sup>43</sup> James later recognized that the birds, although not named in 2 Enoch, must be roosters («every cock»).<sup>44</sup> So it is the vigorous noises made by the cocks before sunrise, not «a parenthetical reference to the songs of birds at sunrise»<sup>45</sup> that are being described.

<sup>40</sup> 3 Baruch differs substantially in the work assigned to the Phoenix, more in keeping with its role as the sun-bird. The bird runs ahead of the sun (6:2). It is as large as a mountain (Gk.) or perhaps nine mountains (Sl.). The phoenix's wings serve as a gigantic parasol, shielding humans from the direct fiery rays which would otherwise destroy everything (6:3–6). At the end of the day the bird is exhausted (8:3). The phoenix has an inscription on his right wing (6:7–8). The phoenix lives on heavenly manna and dew and produces cinnamon as excrement (6: 11–12). The effect of all this detail makes 3 Baruch more like the story of the Phoenix than the sun. Yet 3 Baruch does not use the two most definitive features of phoenix lore — its longevity and its self-reproduction in death; and the details it does use are not part of the mainstream beliefs concerning the phoenix. They are rather taken from Jewish traditions concerning Zif, the Rabbinic sunbird (HARLOW, *The Greek Apocalypse of Baruch*... 137, n. 88). And they are not found in 2 Enoch either, leaving the possible relationship between 3 Baruch and 2 Enoch in this matter quite tenuous.

<sup>41</sup> We have given R's variant reading for the third colon.

<sup>42</sup> The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament... II. 437.

<sup>43</sup> Словарь русского языка XI–XVII вв. / Ред. С. Г. БАРХУДАРОВ (М., 1971) — Т. 3. 62–63.

<sup>44</sup> The Book of the Secrets of Enoch / Translated from the Slavonic by W. MORFILL, Reader in Russian... by R. H. CHARLES. 17.

<sup>45</sup> JAMES, *Notes on Apocrypha*... 412.

<sup>46</sup> R. H. Charles in *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*... II. 437.

3 Baruch (6:16) has a little saying that describes the event: ὁ ἥλιος γὰρ ἐτοιμάζεται ὑπὸ τῶν ἀγγέλων, καὶ φωνεῖ ὁ ἀλέκτωρ, «for the sun is being prepared by the angels, and the cock is crowing». This apocalypse was particularly popular among the eastern Slavs, and manuscript attestation is more abundant and generally of better quality than the Greek.<sup>47</sup> Moreover, arguments for an early date for the composition of this work («in the first two centuries A.D.»<sup>48</sup>) are more compelling than for 2 Enoch. This makes the similarities in their accounts of the behavior of celestial and terrestrial birds at sunrise of special interest. We provide the Slavonic text for the relevant places:<sup>49</sup>

и заиде <sup>50</sup> сѣньи и приде гл҃а:	And the sun went in and a voice came out;
свѣтодаѣне сѣньи даждь мѣрѣ свѣтъ:	Light-giver Sun, give the world light!
прострѣ птица крилатѣ свои:	The bird spread his wings,
и покрѣ лѣча слѣнечныи:	and covered the solar rays; <sup>51</sup>
и оудри крилома:	and he flapped his wings,
и бысть гл҃а ѡко {громъ}.	and there was a voice like thunder,
и възвѣ птица гл҃аци:	and the bird cried, saying:
свѣтодаѣне дан мѣрѣ свѣтъ:	Light-giver, give the world light!

The portion quoted is enough to show the difference between 3 Baruch and 2 Enoch in the vocabulary for sunlight. While the scene is the same, the scenario has enough differences to suggest that neither can be explained as a borrowing from the other. For one thing, in 3 Baruch, the phoenix is properly *sui generis*, and, moreover, displays more of his classic role as the sun-bird. 3 Baruch continues, «As I heard the voice of the bird, I said, “What is that?” This is the cocks [2 Enoch is not so specific] on earth, beginning to wake up the world. At the first call they call out, knowing that the sun is about to rise. And the cocks cry out» (3 Baruch 6:14–16).

Jerusalem would be well-called the city of peace, were it not for the roosters, those exuberant choristers of the dawn. The noisy clapping of their wings is an alarm as rousing as their crowing, and it is remarkable how long before the first glimmer of the new day they can begin. This circumstance makes

<sup>47</sup> H. E. Gaylord in *The Old Testament Pseudepigrapha*... I. 653–655.

<sup>48</sup> Ibid. 657.

<sup>49</sup> Text according to Slavonic 34 of St. Catherine's Monastery. I am grateful to Dr. Harry Gaylord for sending me prepublication copies of his working notes on the critical edition of the Slavonic text of 3 Baruch (H. E. GAYLORD, Славянский текст третьей книги Варуха // *Полапа книгописная. An Information Bulletin Devoted to the Study of Early Slavic Texts* 7 (1983) 49–57).

<sup>50</sup> Because of the peculiar verb form, Gaylord thinks this refers to the action of getting into the chariot.

<sup>51</sup> The Phoenix's action in shielding the sun is to protect the world from the full impact of its radiation, which would be too destructive.

sense of the reference to the eighth hour of the night in 2 Enoch 14:3. 3 Baruch gives the impression that the recital begins when the Phoenix calls upon the sun, as if in conjuration: Φωτοδότη, δὲ τῷ κόσμῳ τὸ φέγγος, «Lightgiver! Give to the world the splendor!» (6:14).<sup>52</sup> Lactantius also describes how the Phoenix greets the sun by beating its wings.<sup>53</sup> The resemblance of these traditions to 2 Enoch 15 is unmistakable. And this similarity leads to the conclusion that in 2 Enoch 15 we have a text of the words of the song to be sung by the roosters when they hail the first signs of dawn.

### *The song for the rising sun*

The hypothesis that 2 Enoch 15 preserves the text of a sun hymn receives support in a number of ways from a thirteenth-century polemic against the «unleavened» Western Christians, *Disputatio Panagiotæ cum Azymita*.<sup>54</sup> This treatise is not a scholarly work, but a *διάλεξις*, an imaginary discussion between an Eastern and a Western Christian. It is really a scurrilous satire, with an oblique target in the emperor Michael Palæologos, intended to sabotage his negotiations with the Papal legation.<sup>55</sup> In his edition of three Slavic recensions, Popov drew attention to the affinities of some of its motifs to themes in apocrypha. But apocryphal sources for many of the details have not been tracked down. The material used by the Orthodox author was drawn from the popular opinions of the masses, not from academic theology or philosophy.

Like 2 Enoch and 3 Baruch, the *Disputatio* speaks of the birds clapping their wings and calling out. There are some differences, however. The phoenix and the rooster act in concert, and the Orthodox spokesman adds the quaint detail that the roosters sing the song antiphonally.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Something very similar turns up in the Byzantine *Physiologus*, where the sun-bird is a griffin. Ἔστιν ὁ γρυψ μεγαθέστατον ὄρνιθον παρὰ πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ· οὗτος μὲν ἐν ἐώᾳ γῆ, εἰς τὸν λιμένα τοῦ ὠκεανοῦ ποταμοῦ. Καὶ ὅταν ἀνατέλλει ὁ ἥλιος εἰς τὸ βάθος τῶν ὑδάτων, καὶ ῥαντίζει τὸν κόσμον τὰς ἀκτῖνας, ἀπολεῖ τὰς πτέρυγας αὐτοῦ ὁ γρυψ, καὶ δέχεται τὰς ἀκτῖνας τοῦ ἡλίου. Καὶ ἕτερος συμπορεύεται αὐτοῦ ἕως δυσμᾶς, ὡς γέγραπται· Ἐν ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ πορεύου, Φωτοδότη δὲ τῷ κόσμῳ φῶς (J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense Complectens Sanctorum Patrum Scriptorumque Ecclesiasticorum Anecdota Hacenus Opera Selecta e Graecis Orientalibusque et Latinis Codicibus*. Vol. 3 (Paris, 1855 [Repr.: Graz, 1963]), quoted by HARLOW, *The Greek Apocalypse of Baruch*... 138, n. 94).

<sup>53</sup> R. VAN DEN BROEK, *The Myth of the Phoenix according to classical and early Christian tradition* (Leiden, 1972) 283.

<sup>54</sup> For texts and discussion see Попов, *Историко-литературный обзор...*; Красносельцев, «Прение Панагиота с Азимитом»...; Вяземский, *Прение панагиота с азимитом*...

<sup>55</sup> Вяземский, *Прение панагиота с азимитом*... 46

<sup>56</sup> Texts in VAN DEN BROEK, *The Myth of the Phoenix*... 272–275. In the Greek text published by Krasnosel'tsev the four birds complete the wake-up call by invoking

ὁ εἰς λέγει	πορεύου,
ὁ ἕτερος	Φωτοδότα,
ὁ τρίτος	δὸς τὸ φῶς,
ὁ τέταρτος,	τὸν κόσμον.

This tradition is a little nearer to the text of 2 Enoch than to 3 Baruch.

2 Enoch	3 Baruch (S)	3 Baruch (G)	<i>Disputatio</i>
πρὶν ἰδοῦν	πρὶν δε		πορεύου,
свѣтодавецъ	свѣтодавецъ	Φωτοδότα	Φωτοδότα
да ти сѣанѣ	дан...свѣтъ	δὸς...τὸ φέγγος	δὸς...τὸ φῶς
въ семомъ мѣрѣ	мѣрѣ	τῷ κόσμῳ	τὸν κόσμον

The language is distinctive enough to suggest a common source, even though each version is different. 2 Enoch has a story where 3 Baruch and *Disputatio* have a prayer. And, although 3 Baruch says that the cocks cry out, it does not report what they sing, neither the antiphonal response of the *Disputatio* nor the fuller text of the song as in 2 Enoch. And no version entirely captures the symmetry in the behavior of the celestial and terrestrial birds, both clapping their wings and both singing. The poem uses the term «Light-giver», not the familiar name of the Dawn star Phosphorus — «light-bringer». Φωτοδότης was used by Christians hailing Christ. 3 Baruch lacks the opening verb, but its φέγγος is closer to сѣанѣ; the usual equivalent of φῶς, свѣтъ, which 3 Baruch uses and R has as a variant of сѣанѣ. 2 Enoch has adapted the hymn; by changing the imperative verb it has turned the song from an invocation into a description. The word order of «Give the world your light» of 3 Baruch Greek is preserved in Slavonic 3 Baruch, but changed in 2 Enoch.

### Literary connections

The attestation of the hymn in such diverse places requires caution in identifying any one text as the source of another. In particular, Vaillant's argument that the «longer» recension of 2 Enoch is indebted to the *Disputatio* for this interpolation, with inferences as to the internal textual history of 2 Enoch and the date of its supposed «revision», would be stronger if it could be demonstrated that 2 Enoch has verbal dependence on the Slavonic translations of the *Disputatio*.<sup>57</sup> Without fresh study of good and complete texts of the *Disputatio* in both Greek and Slavonic, it is hard to make progress.<sup>58</sup>

Christ in unison: καὶ ἀναπλήρουσιν οἱ τέσσαροι ἡγῶν ὁ Χριστός (Красносельцев, «Прение Панагiota с Азимитом»... 185).

<sup>57</sup> I shall discuss Milik's elaborate scheme for the many-wayed literary dependence among these texts in a separate paper.

<sup>58</sup> Texts of three Slavic recensions in Попов, Историко-литературный обзор... 238–286). Greek text (Cod. Vindob. theol. 244. Lamb 297): *Disputatio Panagiotae cum Azimita* // A. VASSILIEV, *Anecdota Graeco-Byzantina*. I (Mosquae, 1893) 179–188.

While Vaillant was confident that the material in 2 Enoch that includes the hymn for the sun is taken from the *Disputatio*,<sup>59</sup> he nevertheless suspected that the reviser also amplified this borrowed material.<sup>60</sup> But it only seems to be amplified because it is not the same as the text of the *Disputatio* that we now have. The more ample version might have the better claim to authenticity, that is, to be a genuine part of the Enoch tradition or at least to be a collateral old tradition, if both the *Disputatio* and 2 Enoch (or the reviser of the hypothetical first — the «shorter» — recension of 2 Enoch) got it from some earlier common source.

The excerpts available in van den Broek's book on the Phoenix<sup>61</sup> may be augmented by some passages adduced by Sokolov in his paper on the Phoenix<sup>62</sup> and in his posthumous notes on 2 Enoch.<sup>63</sup> That there are connections cannot be denied. Whether these links are literary or not is more problematic. As one indication we might note that the *Disputatio* discusses the question of the location of Paradise in the rank of being, whether it is corruptible or incorruptible. The problem of what happened to the Garden of Eden after the expulsion of Adam and Eve is an old one. It cannot be separated from the question of the nature and location of the Paradise of the eschaton. This problem has a long history, tied in with belief in a three-heaven cosmos, with paradise in the third heaven (2 Cor 12:4). On the one hand the original garden, as described in Genesis, is part of the created order, with a well-defined geographical location, even if not now identifiable. On the other hand, as the future home of the blessed, it must be eternally unchangeable. The compromise location of Paradise «between corruption and incorruption» is a detail shared by the «longer» recension of 2 Enoch and the *Disputatio*.

Although Sokolov's researches into the literary connections between the *Disputatio* and 2 Enoch were never completed, he did record his impression that the Greek original of 2 Enoch was the source of similar ideas in the *Disputatio*, and not the other way around. «Очень возможно, изъ нея [2 Enoch] попали эти черги въ «Прение» [*Disputatio*], составленное вообще на основаніи апокрифической литературы въ космографической части».<sup>64</sup> Among such cosmographic matters, the *Disputatio* retains a great interest in the ocean of primeval creation, the abyss of the old myths. Its view on this subject does not agree with 2 Enoch's location of the great sea in the

<sup>59</sup> VAILLANT, *Le livre des secrets d'Enoch*... XVI.

<sup>60</sup> Ibid. XVII.

<sup>61</sup> VAN DEN BROEK, *The Myth of the Phoenix*... 272–275.

<sup>62</sup> СОКОЛОВ, Феникс в апокрифах об Энохе и Варухе...

<sup>63</sup> М. Н. СОКОЛОВ, Славянская книга Эноха праведного // *Чтения в обществе истории и древностей российских* IV (1910) 1–167, pp. 136–144.

<sup>64</sup> СОКОЛОВ, Славянская книга Эноха праведного // *Чтения в обществе истории и древностей российских* IV... (1910) 136–137.

first heaven; but the related idea of the *Bottomless* is found later on in the Creation Story (2 Enoch 28), in both recensions, although much more elaborate in the «longer» recension. The *Disputatio* has theologized the cosmographic information gleaned from the apocalypses, often by analogical interpretation. This didactic motive is retained, or even elaborated, in the Slavonic versions of the *Disputatio*. One example: An analysis of the sun's nature as Source, Radiance, and Fire (Heat?) supplies the familiar illustration of the Holy Trinity.

μερίζεται δὲ ὁ ἥλιος εἰς τρεῖς·  
σάρκος εἰς μίμησιν τῆς σαρκώσεως τοῦ Χριστοῦ,  
φῶς καὶ εἰς μίμησιν τῆς σαρκὸς  
καὶ εἰς μίμησιν τοῦ πατρὸς,  
εἰς ἀκτῖνας τοῦ υἱοῦ,  
καὶ εἰς πῦρ τοῦ ἁγίου πνεύματος

и раздѣляются на три  
плоть въ подобіе Х҃а моего  
и свѣтло въ подобіе ѿца  
и лѣча сіѣтъ въ подобіе с҃таго д҃ха<sup>65</sup>

There is no trace of such good Christian trinitarian theology in what 2 Enoch says about the sun. Why, then, would the medieval reviser, presumably a Christian, have cut it out?<sup>66</sup>

<sup>65</sup> Соколов, Славянская книга Еноха праведного... 141.

<sup>66</sup> Similar methodological issues are posed by the material differences between the Greek and Slavonic versions of *Apocalypse of Baruch* (3 *Baruch*), the most obviously Christian ingredients in the latter being absent from the former. As Harlow points out, «It is difficult to imagine why 3 *Baruch* would have been progressively de-christianized by Christian scribes [or, one might add, by Christian Slavic translators — FIA]. The initial impression gained from the available textual evidence is that the overtly Christian elements in the Greek belong to later Christian reworking [his italics]» (Harlow, *The Greek Apocalypse of Baruch*... 83). Again, «it is highly unlikely that Christian scribes in either tradition would have omitted original Christian terminology» (p. 85). The situation with 2 *Enoch* is only notionally similar, since no Greek source is known. The similarity, all the same, lies in the fact that some isolated MSS of 2 *Enoch* contain small passages with Christian language that are lacking in the rest. These are obviously Christian touches. The relations among MSS of 2 *Enoch* are similar to the relations between Greek and Slavonic 3 *Baruch*.

The two cases are also similar in another feature that renders many problems encountered in both works are virtually insoluble. One such shared problem is the determination whether the original work was either Jewish or Christian. Given the likelihood that both works come from a similar background in the second century A.D., when some Christian writing was comfortable with the Jewish heritage, and

The *Disputatio* is explicitly Christological in its interpretation of the sun's movement. Christ is given the role that the angels have in 2 Enoch. Three examples may be given. (1) When the Catholic asks the Orthodox how the sun rises, the latter answers: ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, δίδει τὸ στέμμα τῶν ἀγγέλων, καὶ ἐνδύουσι τὸν ἥλιον καὶ ἀνατέλλει... Immediately two birds called Griffins — the one called φοῖνιξ<sup>67</sup> and the other χαλκίδρις<sup>68</sup> — become involved.<sup>69</sup> (2) The birds respond χάριτι τοῦ Χριστοῦ καὶ σημαίνουναι τὴν ἀνάστασιν τοῦ Χριστοῦ («by the grace of Christ and signify the resurrection of Christ»).<sup>70</sup> Here the second redaction of the Slavonic translation of the *Disputatio* reads: и павиетъ петель крнѣскон и проповѣдѣтъ мнрови воскресѣнїе. The resurrection of Christ has been toned down to «universal resurrection». Once more 2 Enoch has missed the opportunity to declare this orthodox doctrine. (3) In the Slavonic version of the *Disputatio* there seem to be only two earthly bird singers, not four as in the Greek text quoted above. They do, however, sing antiphonally. The first bird says three times — a sure give-away that this is a Christian liturgy; ποιηθὶ σὺ τὸ δάδναι, Come, O Lightgiver!<sup>71</sup> The significance of this title will be discussed further in the notes on the Hymn for the Sun. The second bird responds: ἤς живѣ

did not need either to distance itself from that heritage or even to augment it with explicitly Christian ingredients. It is misleading to brand the early Christians as supersessionist in relation to the Old Testament and Jewish roots of Christianity. Part of the evidence for the congenial state of mind is the remarkable fact that so many writings of undoubted Jewish origin were preserved by Christians, and disappeared from ongoing Judaism. By the same token, Christians could have written works imitating those Jewish models, with little or no distinctively Christian content. Both 2 *Enoch* and 3 *Baruch* fall into this neutral category. And each work is attested only in late mediaeval MSS. In the case of 3 *Baruch* the oldest Slavonic MSS (13th century) is older than the two extant Greek MSS (15th and 16th century). Manuscripts of 2 *Enoch* are equally late, and no Greek originals are known at all. It is futile to speculate what might have happened in the gap between the original composition and the oldest MS attestation, a gap of more than one thousand years.

<sup>67</sup> φοῖνιξ (VASSILIEV, *Anecdota Graeco-Byzantina* I... 185).

<sup>68</sup> χαλκίδρις (VASSILIEV, *Anecdota Graeco-Byzantina* I... 185). The Greek text published by Krasnosel'tsev does not have these details (Красносельцев, «Прение Панагнота с Азимитом»... 24–25). Moreover, the fourth bird invokes Christ.

<sup>69</sup> Соколов, Славянская книга Еноха праведного // Чтения в обществе истории и древностей российских IV... (1910) 142.

<sup>70</sup> The rising sun as a symbol of Christ's resurrection is an old Christian topos, found already in Clement (ἡμέρα καὶ νύξ ἀναστάσιν ἡμῶν δηλοῦσιν [1 Clem 24:3]). Ignatius of Antioch saw his journey to Rome as travel towards the place of sunset, to be followed by resurrection: «It is good to set from the world unto God, that I may rise unto him» (Ign. Rom. 2).

<sup>71</sup> See: Срезневский, Материалы для словаря древнерусского языка... III. 995.

ЕСТЬ И ВСА СВЕРШАЕТ ЯКОЖЕ И ХОЩЕТЪ, *Christ is alive! And he accomplishes everything, even whatever he wishes.*<sup>72</sup>

It is conceivable that a Christian controversialist might have taken a text like that in 2 Enoch and adapted its ideas to cosmic Christology, as in the *Disputatio*. It seems unlikely that a Christian scribe would have expanded a text like the present «shorter» Enoch by the wholesale incorporation of material from the *Disputatio*, while at the same time eliminating from this secondary material all traces of its distinctively Christian coloring. It is in fact hard to detect any explicitly trinitarian or christological components in «longer» 2 Enoch as it now stands.

This is not to deny that a Christian hand has been at work here and there. But such glosses are readily detected. One obvious case is the addition of the *Trisagion* (in its Christian, not its Jewish form) as the song of the worshiping spirits in the seventh heaven. This is found in J and P, but not in R; so it looks like a later development, even within the transmission of the «longer» recension.

When we compare the song for sunrise in 2 Enoch with the versions in texts of the *Disputatio*, we have the impression that 2 Enoch is still much closer to a Jewish, to say nothing of a possibly pagan, original than the *Disputatio*.

This affinity does not carry much weight in an argument for the authenticity of the song as an original ingredient of the Enoch writings. It is acknowledged that the song, along with other companion details found also in the *Disputatio*, is attested only in the «longer» recension of 2 Enoch. J has the best text, as usual. P is like it, but blemished in details. R, as we have already noted, differs considerably. R preserves only two colons of the song, the first of which agrees with 3 Baruch and the *Disputatio*. R's second colon is unique: *и даждь светъ творѣнью своему*, and he gives light to his creation. The theological awkwardness of this language constitutes a special problem. We shall return to it later.

### Recovering the text

The longest text is preserved in J and P. Here a textual judgment has to be made. Do 3 Baruch, the *Disputatio* and MS R of 2 Enoch represent the complete, but very brief, hymn, of which the longer text in J and P is a later expansion? This is possible. The combined witness of three different works is impressive, and we have already seen that the distinctive readings of R have to be weighed seriously. Furthermore, we have seen that J and P come from an earlier text that has often received additions. But then R has a tendency to condense; and its unique reading in the second colon points to independence. It is possible, then, that J and P preserve the complete hymn, and

<sup>72</sup> Соколов, Славянская книга Еноха праведного // Чтения в обществе истории и древностей российских IV... (1910) 142–143.

that what the others have is an incipit. And, whether or not it is a survival of an ancient poem, it is in its own right a well-wrought composition whose poetic features may be retrieved with some measure of confidence, and with a minimum of restoration.

This hymn for the sun at his rising has not received much attention up to now. This neglect has been due in part to textual and philological difficulties, but the half-heartedness of the investigation has been due mainly to the low esteem in which the MSS containing it have been held. For most scholars it was known only through P, notorious for its corruptions. The only other MS of the «longer» recension that has been properly published, R, preserves only the first two colons. The translation, from P, supplied to Charles by Morfill<sup>73</sup> and its revision by Forbes<sup>74</sup> are rather garbled. In the first English translation of 1896 preference was given to the shorter text, and most of the poem, which, of course, was not recognized as such, was relegated to a footnote. This was rectified in «The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament», but the translation was not noticeably improved. In 1922 Bonwetsch, influenced by Sokolov's preference for the readings of R rather than P,<sup>75</sup> reverted to the pattern of Charles' 1896 edition.<sup>76</sup> Vaillant, who had a very low opinion of the value of P,<sup>77</sup> does not even report the variant text of P at this point.<sup>78</sup>

### The song as a poem

The availability of the text of J now changes this.<sup>79</sup> It confirms the text of P, but enhances its authority by the general superiority of J's readings. This rehabilitation of the «longer» recension does not settle the question of the authenticity of the song. That is not what is being claimed. All that is affirmed at this stage is that the text is too interesting to be left out of critical editions of 2 Enoch. It is long enough to disclose an underlying poetic form. It is distinctive enough and coherent enough to suggest that it is an intrusive block, a whole piece, and not an internal scribal development from a shorter text like that of R.

<sup>73</sup> The Book of the Secrets of Enoch / Translated from the Slavonic by W. MORFILL. Reader in Russian... by R. H. CHARLES. 17.

<sup>74</sup> The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament... II 437–438.

<sup>75</sup> М. Н. Соколов, Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Вып. 3. VII. Славянская книга Еноха: текст с латинским переводом // Чтения в обществе истории и древностей российских IV (1899) 1–80.

<sup>76</sup> G. N. BONWETSCH, Die Bucher der Geheimnisse Henochs. Das sogenannte slavische Henochbuch // TU XLIV (1922) 14.

<sup>77</sup> VAILLANT, *Le livre des secrets d'Hénoch*... III.

<sup>78</sup> Ibid. 92.

<sup>79</sup> I wish to record my gratitude to the authorities of the Library of the Academy of Sciences of the U.S.S.R. for providing microfilm of J, and to Professor James Charlesworth for his good offices.



*A Song for the Sun at Daybreak*

1 прихóдѣ свѣтодáвецъ  
 2 дáти сѣнѣ въсе́моу мѣру.  
 3 ѿ вѣдет стража оутрѣнѣа  
 4 ѣже сѣ зáри снѣжныа,  
 5 ѿ изыде снѣце на лѣце зѣмное,  
 6 ѿ прѣймѣ сѣнѣ свое  
 [7 и раждежетъ сѣ снѣце паче огня]  
 8 просвѣтити въсѣ лѣце зѣмное

1 The Light-giver arrives,  
 2 to give radiance to all the world;  
 3 and the morning watch appears,  
 4 which is the rays of the sun.  
 5 And the sun goes out over the face of the earth,  
 6 and receives back its radiance.  
 [7 And the sun blazes out more than a fire,]  
 8 to give light to all the face of the earth.

That this poem is a composition in its own right, independent of the rest of 2 Enoch, or at least tangential to it, is suggested by several kinds of evidence.

(1) The vocabulary includes some items that are not typical of 2 Enoch. In the terminology for sunlight there is lacking (in J and P) the ordinary words *свѣтъ*, *light*, and *луча*, *ray*, with preference for the more fancy, poetic words *снѣнѣ*, *radiance*, and *зáря*, *beam*. There are no one-to-one correspondences that permit back-translation to likely Greek originals; the vocabulary functions as a set of near synonyms that range over the rich Greek vocabulary for various kinds of light — *αἴγλη*, *ἀκτίς*, *αὐγή*, *λαμπρότης*, *φέγγος*, *φῶς*. There are, all the same, differences in semantic focus, with *свет* = *φῶς*, *light*, *сияние* = *radiance*, while *заря* has come to mean *dawn*.

(2) The unmistakable biblical character of certain phrases, notably *the morning watch* (see the note below), *all the world* (not in the Greek parallels above!), and *all the face of the earth*.<sup>80</sup>

<sup>80</sup> One of the most vexing problems in tracing literary affinities or even origins of language-specific features is to distinguish among a Hebraism so distinctive as to suggest direct translation from a Hebrew text, a biblicism (a Hebraism can survive through Greek into other languages and is then evidence of a Hebrew original only at second remove), and a cliché or calque that might pass into general circulation and no longer evoke its biblical associations. On the last category see И. Гурн, *Библейские фразеологизмы в современном русском языке // Jews and Slavs I* (1993) 129–131. The inventory in that article does not include «upon (all) the face of the earth».

*The structure of the poem*

The poem (if such it be) consists of seven, perhaps eight, well-marked colons, each of which is a complete grammatical clause or construction. This pattern is characteristic of Hebrew prosody, but not, of course, exclusive to that tradition; in fact it is likely to be met in any simple poetry. The colons are grouped in pairs, each pair of colons being a complete sentence. This is more typical of biblical verse, although the classical Hebrew *parallelismus membrorum* is not evident here. Each two-colon unit consists of a lead clause (the odd-numbered colons) followed by a dependent clause (the even-numbered colons). The lead clauses all begin with an imperfect (present-future) verb, and each of these verbs describes an activity of the sun. These four activities of the sun represent the four well-defined stages of sunrise.

Colon 1. The first glimmerings of light appear in the sky.

Colon 3. The first rays shoot up before the sun itself can be seen.

Colon 5. The edge of the sun peeps above the horizon.

Colon 7. The full circle of the solar disk is visible.

The four dependent colons (colons 2, 4, 6, 8) describe some corresponding activity in the world as a result of this activity of the sun. Colon 4 is not quite as clear-cut as the others in this respect. Two of these dependent constructions are infinitival (colons 2 and 8); two are relative clauses (colons 4 and 6 — the latter with less certainty, since a small emendation is required).

The description of the sunrise in four stages gives a steady progress to the poem. In addition to this narrative coherence, there are repetitions of key words and a balancing of ideas that unify the whole artistically. The closing pair of colons match the opening pair, but they are more dramatic. There is movement to climax also in the phrases:

*all the world* (colon 2)

*the face of the earth* (colon 5)

*all the face of the earth* (colon 8)

The connection between colon 2, in which the sun gives its radiance, and colon 5, in which the earth receives its radiance, is less clear.

*Notes on the text*

1. *Light-giver*. *свѣтодáвецъ* is a more magnificent title than its synonym *свѣтодáтель*.<sup>81</sup> In Christian liturgies it is used to address divine persons. In the *Успенский сборник* (2966 ll. 30–31) it is a title of God the Father. A *Минея* for November of 1097 includes: *Омраченъи просвѣти*,

<sup>81</sup> СРЕЗНЕВСКИЙ, *Материалы для словаря древнерусского языка...* III. 293.

ВѢДЦЕ, СВѢТОДАВЦА ХА РОЖЬШН БОМТІ, *O Lord, make Christ, the Light-giver, born of the Mother of God, illuminate the darkness!* Note the use here of the same verb, *просвѣтити* as in colon 8 of the poem. This language raises the question of whether the sun is addressed in the poem as a divine being. This possible interpretation seems to be neutralized in 2 Enoch 15:4, which makes it clear that the sun is a creature, albeit the greatest of all God's creations. The reading *тварь* is dubious, since J reads *варь*, *heat* (?). See the discussion below of the reading of R in colon 2. In spite of the similarity, the title *Light-giver* does not seem to have been developed by analogy from *Life-giver*, the title of the Holy Spirit in the Nicene Creed. This is *животворащын*, *Creator of Life*, τὸ ζωοποιόν. The *Минея* already quoted speaks of illumination with the *light-giving rays of the Spirit*, *свѣто-давьныи лочамъ Дѣа*. A trace of this tradition might, however, be detected in the remarkable variant of J in 2 Enoch 15:1, which reads *жнѣтодавѣцѣ*, *Life-giver*, instead of the *свѣтодавѣцѣ* of P and R. SJS does not list the word *жнѣтодавѣцѣ*, which is not the same as the usual term in the Nicene Creed, but Sreznevsky has *живодавѣцѣ* and *живодатель*.<sup>82</sup> The curious spelling in J reads as if the scribe began to write *живодавѣцѣ* and switched to *свѣтодавѣцѣ*.

2. *to give*. R reads *дажъ*, *and they give*, apparently. This is probably a spelling error, or a provincialism. J and P agree in the infinitive, although this is not supported by the Greek parallels we have. This infinitive matches *просвѣтити* in colon 8. Nevertheless R's reading does match *и прѣдѣ* in colon 6, and R's phrase *тварь своея* resembles *сѣаніе свое* in colon 6.

*radiance*. J and P agree in the use of *сѣаніе* as against R's *свѣтъ*, *light*. As already mentioned, the latter is the more ordinary word, common in other parts of 2 Enoch, but not found in the poem, except in the compound *свѣтодавѣцѣ* found in colon 1 (but not in J). This word choice is more a matter of style than semantics; for the meanings overlap, and it is not possible to make equations with precision to words in the Greek repertoire. Note the equivalence of *сѣаніе* to *φάγος* and *φῶς* in the chart on page 390.

*all the world*. R reads «of (or to) his creation»; *тварь* can be genitive or dative. *своея* is genitive; but Vaillant thinks that it is a mistake for dative *своеи*.<sup>83</sup> In any case the recipients of the sun's light are called in R «his», that is, the Light-giver's, «creature». On the face of it, the sun is both god and creator, and the thought is pagan. It can hardly be original, however, for it is J (with P), not R, that agrees with the Greek parallels quoted above. Not that this similarity decides the matter of the original reading in the Enoch manuscript tradition, for the *Disputatio*, as we have seen, has heavily Christianized the song. If R's deviant reading for colon 2, which has no parallel anywhere,

<sup>82</sup> СРЕЗНЕВСКИЙ, Материалы для словаря древнерусского языка... I. 865.

<sup>83</sup> VAILLANT, *Le livre des secrets d'Hénoch*... 92.

is deliberate, its stronger theology would be suitable for the Christian God as creator, but not entirely in keeping with the idea of Christ as the Light of the World, a theme beloved in eastern Christendom, especially in its hymns. The reading of J and P — *to all the world* — sounds more Hebraic than the simple «the world» of the Greek parallels, and harmonizes with other phrases in the poem. In choosing between R and J (with P) at this point, the question is whether R's reading represents a later stage of Christianizing, or is the remains of an originally Christian hymn to Christ as the «Sun [of Righteousness]» (to be sung in a dawn service), confused with a hymn to the sun as such (the language purely poetic in Christian use), but still containing the tell-tale words «his creation»; or whether it is what it seems most naturally to be — the remains of an original pagan hymn to the sun as god; or whether the extravagant language found at this point is in keeping with the fascination with the sun that dominates 2 Enoch's account of the fourth heaven. If the rest of the book is to be a guide, it is generally true that, in spite of its fantastic mythology, 2 Enoch does safeguard a strong monotheism in which the one God is the creator and ruler of the world, however transcendently, and is not much else. So it is very difficult to decide between R and J (with P) in the reading of colon 2. With this goes also the question of the remainder of the poem, found only in J and P.

A point in favor of the fuller text is its comparative restraint. It is theologically innocuous. Its description of the sunrise is straightforward and matter of fact. The mythology is reduced to vanishing point. There is no talk of the sun's crown or chariot or retinue of angels. Nor does the hymn contain any conventional pieties about the sun as a witness to the power and goodness of the Creator.

3. *morning watch*. *Стража* can mean abstractly protection or a guard on watch-duty.<sup>84</sup> And, by association, the time of duty and the several periods of the night (φυλακή). The same phrase as here occurs in Psalm 129 [Hebrew 130]:5 (*Psalterium Sinaiticum* [Editiones Monumentorum Slavicorum Veteris Dialecti], p. 172).

О҃пѣва дѣла моѣ на Гѣ: ~	ἤλπισεν ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τὸν κύριον
Отъ стражи о҃трьны до ношты	ἀπὸ φυλακῆς πρωΐας μέχρι νυκτός
Отъ стражи о҃трьны	ἀπὸ φυλακῆς πρωΐας
да о҃пѣва Іһѣ на Гѣ: ~	ἐλπισάτω Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸν κύριον

Behind these texts lies *לְבַרְכָּא*, and the identification of the morning watchers, as those watching for morning to come, so as to announce sunrise, rather than those on guard during the last period of the night, represents a change in focus. Identification with the sun's predawn rays (colon 4) represents a change in image, in keeping with the plural of the Hebrew and

<sup>84</sup> СРЕЗНЕВСКИЙ, Материалы для словаря древнерусского языка... III. 533.

the plural of זָרוּחַ. But the ideas in the Psalm are fluid, and the note of hope shows that the dawn is awaited with expectation of relief, not apprehension; compare Isaiah 21:11–12.

**appears.** БҮДѢТ (P) is reflected in Morfill's «there will be», Forbes' «takes shape», Bonwetsch's «es wird». While future is possible («it will be dawn»), we suggest that the verbs are all present tense, not in the timeless or punctiliar sense, but as incipient future («it will soon be dawn»). The whole song is sung at the first signs of day.

4. **the rays of the sun.** Since the sun does not actually rise until colon 5, these are the first streaks of light from the as yet unrisen sun, picturesquely called in the Old Testament «the eyelids [lashes?] of šaḥar» (Job 3:9; 41:10). Compare Homer's «rosy-fingered Dawn».<sup>85</sup> The most interesting feature of the poem is its tracing of four distinct stages in the coming of the new day. Hebrew vocabulary makes a clear distinction between the predawn twilight (רָקִיעַ), morning (בֹּקֶר) and daylight (אֶרֶב).<sup>86</sup> The period between the first signs of dawn and the full light of day was an ominous one, critical in several incidents. At Wadi Yabboq (Genesis 32) it was the signs of רָקִיעַ, which «goes up» (עָלָה) that alarmed the «man» wrestling with Jacob. The sun «rises» (צָחָה) or «goes out» (צָחָה — the vocabulary of 2 Enoch), and this does not happen until Genesis 32:32. The crisis of dawn is the time for conjurations and prayers.

5. **goes out** (נִזְיָאֵת). The movement of the sun is described from his point of view, not in the perception of an observer on the earth. The sun «goes out» when it rises, «comes in» (Jos 10:13) when it sets, like a soldier on an expedition.<sup>87</sup> In a famous simile, the high gods made Hammurabi *kīma šamaš ana šalmat qaqqadim wašemma*, «like Shamash [Sun] over the black-headed [people] to rise [lit. go out]. (Codex Hammurapi 1:42).

**the face of the earth.** The reading of P (σῆματι ζέμνοε) caused difficulty to translators: «the earthly sun»;<sup>88</sup> «the sun of the earth» (Forbes in The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament...II, *ad loc.*). The reading of J, adopted in the text above, is superior, even though it makes the colon a bit long. It was accepted by Bonwetsch.<sup>89</sup>

<sup>85</sup> For šaḥar = Phosphoros = Lucifer see T. H. GASTER, *Thepsis* (San Francisco, 1950) 410–412.

<sup>86</sup> «וַחֲשָׁכָה מִרְגְּלֹתָיו עַד־הַבֹּקֶר וְחָקָם בַּשָּׁרֹם יָבִיד אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ» «and she lay down at his feet until the morning, and she got up before a man could recognize his fellow» (Ruth 3:14).

<sup>87</sup> A. VAN DER LINGEN, *bw* 2—ys<sup>2</sup> («to go out and to come in») as a military term // VT 42 (1992) 59–66.

<sup>88</sup> The Book of the Secrets of Enoch / Translated from the Slavonic by W. MORFILL. Reader in Russian...by R. H. CHARLES. 17.

<sup>89</sup> BONWETSCH, *Die Bucher der Geheimnisse Henochs...* 14.

6. **and.** This conjunction makes colon 6 somewhat independent, in conflict with the analysis given above, where it was stated that each even-numbered colon is dependent on the preceding odd-numbered colon. Since we cannot demand perfect symmetry, a more serious problem should be noticed. That is the sequence of events. In 2 Enoch 14 it is explained that the first signs of dawn are due to the action of the angels who return the sun's crown to him at this moment. Although the angels are not mentioned, it seems as if colon 6 is describing this event. But, if that is so, it is in the wrong order. That stage of sunrise is described in colons 1–4; the sun has already risen in colon 5, so it is a bit late to say in colon 6 that the sun gets its radiance back. The problem can be solved by a minimum emendation, changing the conjunction *и* to the relative pronoun *иже*, written as *и* with a very small superscript letter *ж* → *и̑*, which could have been confused with the breathing. But note the spelling *ѣже* above in colon 4. The MSS should be re-examined, since the interpretation in the mind of the scribes or editors might have inclined to the conjunction, and they misread the relative pronoun. Since J reads *и̑*, the emendation will have to be defended on general grounds. It restores the structure of the poem as four couplets, each dealing with one stage in daybreak. If that is so, it is not the sun that receives back its own radiance at this point, but the earth that receives the sun's radiance directly, after it has risen. The word «earth» is a more adjacent antecedent in the preceding colon.

There is, however, a further difficulty. The adjective CBOE is generally reflexive; that is, it has the same referent as the subject of the verb.<sup>90</sup> This would mean that the sun receives its own light. But if «the earth» is the subject, «its» refers to the earth. Neither interpretation is entirely satisfactory. It is possible that «its» does refer to the sun's radiance, which the earth now receives; but this would be a somewhat irregular use of the adjective. It could be that «radiance» rather than «light» is used to refer to this received rather than emitted light.

**accepts.** There is no material difference between the different verbs used in J and P, since *прїѣматѣ*<sup>91</sup> and *прїѣти*<sup>92</sup> are synonyms.

7. This colon has been brought in from 2 Enoch 14:3 (J, P), where it is does not fit very well. It hangs loosely at the end of the chapter and it is not found in R. It seems to be too climactic at that stage for the sun to be blazing up more than a fire does. It follows the return of his crown at the beginning of

<sup>90</sup> The problems created for translators by differences in the pronominal systems of Hebrew and Slavonic have been pointed out by Metropolitan Ilarion. (IVAN OHIENKO ILARION (Metropolitan), *Die Hebraïsmen in der altkirchenslavischen biblischen Sprache // Münchener Beiträge zur Slavenkunde* 41 (1953) 163–178. He emphasizes in particular the lack of a reflexive pronoun in Hebrew.

<sup>91</sup> СРЕЗНЕВСКИЙ, *Материалы для словаря древнерусского языка...* II. 1404.

<sup>92</sup> Ibid. 1502–1504.

the dawn process, and we have seen that this causes only the first faint glimmer, not a blaze of fire. The dramatic language of colon 7 describes better the actual rising of the sun into view. So it fits nicely between colon 6 and colon 8. Nevertheless it would be unwise to claim too much for the correctness of a re-arrangement of a text that in so many places is irretrievably out of control, but some supporting arguments for the proposed restoration are: (1) It has a length suitable to be a colon in this poem. (2) It completes a pattern in which each odd-numbered colon begins a new couplet with an initial verb of the same kind. (3) It completes the series of colons 1, 3, and 5, each of which describes an activity of the rising sun, with colon 7 as the last and most dramatic moment. (4) Grammatically colon 7 resembles the other odd-numbered colons, particularly colons 3 and 5 with the construction: conjunction + verb + subject (+ adverb). (5) Without colon 7, the connection between colon 8 and the rest of the poem is not clear, as existing translations show. If, as commonly supposed, the sun is the subject of the verb in colon 6, the only description of sunrise itself is in colon 5. But then the sequence of colon 6 and colon 8 (the way the text is in J and P) has a clash in the repetition of the phrase «the face of the earth.» It is not good poetry to say: *And the sun goes out over the face of the earth... to give light to all the face of the earth.* But with colon 7 in place, this phrase at the beginning and end of the quatrain is more tolerable.

### Conclusion

2 Enoch 15:2, in two MSS of the «longer» recension (J and P) preserves in more complete form the text of a hymn for the sun at daybreak of which only the first two colons (and the second one quite different at that) are preserved in R. Similar incipits in Greek are preserved in the Apocalypse of Baruch and in the *Disputatio Panagiotæ cum Azymita*. Some hints of biblical affinity in the fuller text of the «longer» recension point behind the Greek originals to an earlier Jewish tradition. Too much should not be made of this; for a Christian scribe might have brought in such biblical phrases.

The creaturely status of the sun is evident, despite the curious reading of R; and it is placed beyond doubt by the additional comment in 2 Enoch 15:4, despite the curious reading of J.

We can only guess at a possible source for such a poem. The people who made so much of the sun also set great store on a 364-day calendar. In spite of obvious bewilderment on the part of the scribes, the latter has been preserved in 2 Enoch. In spite of its limited attestation, the other tradition about the sun expressed in the dawn song for the birds could be similarly tenacious, particularly since it has not suffered any doctoring at Christian hands, and is, indeed, almost pagan in mood. These circumstances make the Essenes, or the Qumran people, a candidate. Amusin concluded from his study of 11QMelch

that 2 Enoch 71 (chapter 23 in U used by Vaillant<sup>93</sup>) has affinities with Qumran texts.<sup>94</sup>

Josephus reports that the Essenes made devotions for the sun at dawn:

Before the sun is up they utter no word on mundane matters, but offer to him (εἰς αὐτόν) certain prayers that have been handed down from their forefathers, as though entreating (ἱκετεύοντες) him to rise (Loeb Josephus 11, p. 373).

Although singing is not mentioned, this supplication reminds us of the imperative verbs in some of the texts quoted above. The Slavonic version of this passage has some significant differences from the Greek:

И къ божествѣ благочестниѣ сѣтъ паче всѣхъ. Мало же почиваютъ ночью и вѣстають на пѣние, славяще моляще Бога. И преже сѣланьчанаго вѣс хода ничто же не глаголють, но токмо моантвы отъчѣсна к немѣ восылаютъ,<sup>95</sup> яко молящесѣ о воснанни его.<sup>96</sup>

And towards the Deity they are more pious than everybody else. And they rest but little by night, but get up for singing, glorifying and praying to God. And before the sun's coming forth they say nothing, but only ancestral prayers recite to him, as if praying about his shining forth.

The addition to the Slavonic Josephus of the detail that the Essenes get up during the night to engage in singing resembles closely what Philo reports concerning the therapeutæ or therapeutrides in his treatise *De Vita Contemplativa*.<sup>97</sup> He gives a very full description of these musical activities, considering them a most refreshing intoxication. When morning comes, they turn and face the East, and, as soon as they see the rising sun, they raise their hands to heaven and pray for serenity, truth, and sagacity (§ 89<sup>98</sup>).

Such ceremonies at sunrise might account for the branding of one group of early Christian heretics as «Sun-worshippers» (Sampsæans), but venera-

<sup>93</sup> VAILLANT, *Le livre des secrets d'Hénoch...*

<sup>94</sup> Тексты Кумрана. Вып. 1 / Пер. с древнееврейского и арамейского, введ. и комм. И. Д. АМУСИНА (М., 1971) 295–298; cf. АМУСИН, Кумранская община... 79.

<sup>95</sup> On the liturgical significance of the verb *восылаютъ*, which can refer to hymns as well as to prayers, see *Slovník Jazyka Staroslověnského...* T. 1. 348. On similarities between sun worship and Jewish liturgy see M. PHILONENKO, *Prière au soleil et liturgie angélique // La littérature intertestamentaire: Colloque de Strasbourg 17–19 octobre 1983* (Paris, 1985).

<sup>96</sup> Н. А. МЕЩЕРСКИЙ, *История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе* (М.—Ленинград, 1958) 253.

<sup>97</sup> М. М. ЕЛИЗАРОВА, *Община терапевтов* (М., 1972).

<sup>98</sup> C. D. YONGE, *The Works of Philo / Foreword by D. M. SCHOLER* (Peabody, 1993) 706.

tion of the sun is an almost universal phenomenon, and comparisons are hazardous. Nevertheless the situation, and some of the circumstantial details, suggest a milieu in which a hymn like that in 2 Enoch 15 might have been used.

Pliny, in his famous letter to the Emperor Trajan, reports a Christian custom of meeting «regularly before dawn on a fixed day to chant verses alternately among themselves in honor of Christ as if to a god» (Pliny *Letters* 294). Perhaps this means «in the way other people conduct similar ceremonies for a god», obviously the sun.

The Jews, in the Feast of Tabernacles, had a ceremony that began — perhaps this is significant — at cock-crow. The priests blew a blast on the trumpet, and processed through the temple precincts to the eastern gate. At the gate they turned their back to the East, solemnly renouncing the worship reported in Ezekiel 8:16 (*Sukkah* 5:4). Perhaps this action also served to disown the contemporary practice of the Essenes, as reported by Josephus.<sup>99</sup>

In contradistinction to Jewish scruples about facing East for prayer, Christians defended their practice by drawing on biblical passages that spoke of Christ as Light, including expectation that the Parousia will be visible in the East (John of Damascus).<sup>100</sup>

With such a broad background, an original possible setting for the hymn of 2 Enoch 15 is impossible to establish. It seems to be neutral as to theological content; so it cannot be identified with any sect. It seems to be pre-Christian; it could be pagan, or belong to a paganizing sect, Jewish or Christian. If Christians could sing it, or something like it, as Constantine the panagiotēs believed, they would fill its neutral content with the idea that the sun is a good symbol of Christ, and its rising a symbol of his resurrection. This theme could be developed into more explicit Christian hymnody, as the various recensions and companion pieces show. 2 Enoch 15 is the least Christianized of these versions; there is no indication that its version of the hymn betrays the hand of a Christian interpolator.

<sup>99</sup> For literature on this point, see Тексты Кумрана... 357, note 2).

<sup>100</sup> For the development in Western Christian hymnody of the imagery of Christ rising from the dead like the sun and dawning like the sun in his parousia see W. FAUTH, *Der Morgenhymnus Aeterne rerum conditor* des Ambrosius und Prudentia Cath. 1 (*Ad Galli Centum*) // *JAC* Jahrgang 27/28 (1984/85) 97–115.

## THE HORARIUM OF ADAM AND THE CHRONOLOGY OF THE PASSION

Annie Jaubert is best known to New Testament scholars for her pioneering work on early Jewish calendars and her innovative theory about the chronology of the passion. Even though the latter as a whole has not won much support, it has undoubtedly stimulated fresh thinking about the topic. The present article is a minor contribution to the issue of understanding the chronologies of the gospel passion narratives by way of a neglected Jewish work about hours of the night and the day which, I shall argue, can be fairly confidently dated within the Second temple period.

### 1. Introduction to the Horarium of Adam

The work which I am here calling the Horarium of Adam is a catalogue of the hours of the night and the day, detailing how the worship of God by all his creatures takes place throughout the twenty-four hours, in most cases specifying which of the creatures worship or petitions God at each hour. It is widely attested in several languages and forms: three recensions in Syriac<sup>1</sup>, two in Greek<sup>2</sup>, two in Arabic<sup>3</sup>, one in Garshu-

<sup>1</sup> Edited and translated by S. E. ROBINSON, *The Testament of Adam: An Examination of the Syriac and Greek Traditions* (Chico, California, 1982) (*SBLDS*) 45–104. A more idiomatic translation of the first Syriac recension, also by Robinson, appears in: J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. I (London, 1983) 993.

<sup>2</sup> Edited and translated by ROBINSON, *The Testament...* 105–133. The second recension is a passage from the *Compendium* of George Cedrenus, which no doubt abbreviates a text of the Horarium, but does specify what happens at each hour of the day. Since it frequently agrees with the Syriac recensions against the first Greek recension, it is clearly independent of the latter, and its value as a witness to the text is dismissed too quickly by ROBINSON, *The Testament...* 139.

<sup>3</sup> Shorter recension edited by C. BEZOLD, *Das arabisch-äthiopische Testamentum Adami* // *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet*. Vol. 2 (Giessen, 1906) 893–912; and by M. D. GIBSON, *Apocrypha Arabica* (London, 1901) (*Studia Sinaitica* 8), with English translation (13–15). A. BAGATTI, B. BAGATTI, *La Caverna dei Tesori* (Jerusalem, 1980) (*Studium Biblicum Franciscanum* (Collectio Minor) 25) republish Gibson's text, with Italian translation: 47–49. Longer recension published and translated by G. TROUPEAU, *Une Version Arabe du «Testament d'Adam»* // *Mélanges Antoine Guillaumont* / Ed. R.-G. COQUIN (Geneva, 1988) (*Cahiers d'Orientalisme* 20) 3–14, and translated from a different manuscript by E. GALBIATI, *Il Testamento di Adamo in un Codice Arabo della Bibliotheca Am-*

ni<sup>4</sup>, two in Ethiopic<sup>5</sup>, two in Armenian<sup>6</sup> and one in Georgian<sup>7</sup>. Its popularity in Christian use may be due partly to monastic interest in the theme of worship throughout the hours of day and night, as well as to its combination with other Adam literature, while in one Greek recension and one Armenian it has been adapted to magical use. These last two recensions form a quite distinct form of the work, distinguished especially by the fact that names are given to all the hours and instructions about the talismans that can be made during them are added. In this form also the work is ascribed not to Adam, but to Apollonius of Tyana<sup>8</sup>. There is now scholarly agreement that this form of the work is a secondary and relatively late development. All other versions except the Falasha Ethiopic and the Garshuni<sup>9</sup> are ascribed to Adam, and in most of these cases (all except the second Armenian recension) the Horarium forms the first part of the Testament of Adam<sup>10</sup>. This latter work comprises the Horarium and a Prophecy given by Adam to his son Seth before Adam's

broisiana // Early Christianity in Context: Monuments and Documents / Ed. F. MANN, E. ALLIATA (Jerusalem, 1993) (*Studium Biblicum Franciscanum* (Collectio Maior) 38) 459–472. The longer recension is a considerably expanded and rewritten version of the Horarium.

<sup>4</sup> English translation in: A. MINGANA, Woodbrooke Studies III: 1. Vision of Theophilus, 2. Apocalypse of Peter (Cambridge, 1931) 111–115.

<sup>5</sup> First recension edited by BEZOLD, *Das arabisch-äthiopische Testamentum*; French translation in: S. GRÉBAUT, *Littérature Éthiopienne Pseudo-Clémentine III: Traduction du Qalémentos* // ROC 16 (1911) 172–174. (The English translation in: E. A. W. BUDGE, *The Book of the Cave of Treasures* (London, 1927) 242–245, is translated from Bezold's Arabic and Ethiopic texts.) A Falasha version (which does not seem to have noticed in studies of the Testament of Adam) is translated in: W. LESLAU, *Falasha Anthology* (1951) (*Yale Judaica Series* 6) 118–119, from the Ethiopic text published by J. HALÉVY, *Prières des Falashas* (Paris, 1877).

<sup>6</sup> First recension edited and translated by M. E. STONE, *Armenian Apocrypha Relating to Patriarchs and Prophets* (Jerusalem, 1982) 39–72; second recension edited and translated by M. E. STONE, *Armenian Apocrypha Relating to Adam and Eve* (Leiden, 1996) (*SVTP* 14) 167–173.

<sup>7</sup> Edited and translated by Z. AVAKHCHVILI, *Notice sur une Version Géorgienne de la Caverne des Trésors: Appendice* // ROC 26 (1927–1928) 396–405; new edition: *La Caverne des Trésors: Version Géorgienne* / Ed. C. KOURCHIDZÉ (*CSCO* 526; *Scriber* 23) (1993) 17–21; French translation in: J.-P. MAHÉ, *La Caverne des Trésors: Version Géorgienne* (Louvain, 1992) (*CSCO* 527; *Scriber* 24) 13–15.

<sup>8</sup> Balinas in Armenian.

<sup>9</sup> This is ascribed to Jesus Christ.

<sup>10</sup> The second Syriac recension, the second Armenian recension, and the Falasha Ethiopic contain only the hours of the night, while George Cedrenus' report of the contents (second Greek recension) refers only to the hours of the day. All versions containing the hours of both night and day place those of the day first, except the first Syriac version, which most likely preserves the original order, following the Jewish understanding that a twenty-four hour day begins at sunset.

death and burial<sup>11</sup>. In one case only (the first Syriac recension) a third component is added: an Angelology<sup>12</sup>. It is very probable that the Horarium originated separately from the patently Christian Prophecy, and it may not have been ascribed to Adam until it was combined with the Prophecy. References to the priests (N7, N12, D10)<sup>13</sup> are anachronistic as spoken by Adam, while the two passages in which Adam speaks in the first person, recalling his experiences in paradise (N4, N5), could be additions to the text.

The problem of the relationships between the many forms of the text is too complex to be discussed here. Stephen Robinson makes a good case for the regarding the first Syriac recension as the most original of the texts we have<sup>14</sup>, but he also correctly points out that while this entails «the overall priority of recension 1», «any of the three [Syriac recensions] may preserve the original reading at a given point»<sup>15</sup>. The same may be said, with greater caution, of some of the versions in other languages, especially Greek 2 (George Cedrenus' summary of the text he knew), which Robinson dismisses rather

<sup>11</sup> In the first Arabic, Garshuni, first Ethiopic and Georgian recensions, the Testament of Adam itself is incorporated into the work known as the Cave of Treasures, which in its Syriac texts does not contain the Testament of Adam. In the first Arabic, Garshuni and first Ethiopic recensions, the Cave of Treasures is in turn incorporated into the Book of the Rolls (Ethiopic Qalémentos). S.-M. RI, *Le Testament d'Adam et la Caverne des Trésors* // OCA 236 (1990) 111–122, argues that the Testament of Adam is a work supplementary to the Cave of Treasures, forming an exegesis of the this latter work, but the argument is unconvincing. The hours of prayer in the Horarium do not in fact correlate with the times of Adam's first day according to the Cave of Treasures 5:1 or with the times of Christian prayer attached to the Horarium, in a clearly secondary development, in the Garshuni version (MINGANA, 116–118).

<sup>12</sup> For a survey on scholarship on the Testament of Adam up to 1982, see: ROBINSON, *The Testament...*, chapter 2. It is unfortunate that Robinson's book was published in the same year as Stone's edition of the first Armenian recension, so that neither was able to refer to the other's work. In ROBINSON's article «The Testament of Adam: An Updated Arbeitsbericht» (*JSP* 5 (1989) 95–100) he was still unaware of Stone's work, and in fact the article adds nothing to his survey of scholarship in his 1982 book, except for a reference to M. Beit-Arie's unpublished Hebrew University dissertation on the Perek Shirah. See also M. E. STONE, *A History of the Literature of Adam and Eve* (Atlanta, 1992) (*SBLJL* 03) 77, 85–87, 95–97, 100, 108–109, 111.

<sup>13</sup> I follow Stone in designating the sections of the text that deal with the hours of the night N1–N12 and those that deal with the hours of the day D1–D12. Robinson's treatment of the hours of the night as chapter 1 (divided into 12 verses) and the hours of the day as chapter 2 (divided into 12 verses) is potentially confusing because only in Syriac 1 do the hours of the night precede the hours of the day. (The confusion occurs in Robinson's book itself: in the first paragraph on p. 140, the references to chapter 2 should be to chapter 1, and vice versa.)

<sup>14</sup> ROBINSON, *The Testament...* 102–104.

<sup>15</sup> Ibid. 103.



too cavalierly<sup>16</sup>. The fact that it uniquely agrees with Syriac 1 at D1 suggests that it reflects an early form of the text, and this may also throw some doubt on Robinson's argument that the Horarium was first composed in Syriac. While there can be no doubt, in view of Robinson's evidence<sup>17</sup>, that Greek 1 is derivative from the Syriac tradition, Greek 2 (which is clearly quite independent of Greek 1) could be evidence of a Greek *Vorlage* behind the Syriac. In such a short text the absence of indications in the Syriac of translation from Greek<sup>18</sup> may not be very significant. Alternatively, a Hebrew original still remains a possibility.

## 2. The Horarium of Adam: translation and notes

For our purposes in this article it will not be necessary to establish the original text of the Horarium in every detail. For the convenience of readers I reproduce below Stephen Robinson's translation of Syriac 1<sup>19</sup>, with some notes and comments on other readings in cases where they may be preferable.

### *The hours of the night.*

(N1) The first hours of the night: the praise of the demons. And in that hour they neither injure nor harm any human being.

(N2) The second hour: the praise of the doves.

*This reading is unique to Syriac 1. Other form of the text refer here to fish and other aquatic animals and omit fish from N3. Syriac 1's inclusion of the fish in N3 is odd, since «the depths» of that hour are probably not the seas, but the subterranean regions. Probably other forms of the text are in this respect preferable to Syriac 1. But cf. Psalm 148:7–8, which may be the source, and 4Q405 Frags. 1–2 7:8–9.*

(N3) The third hour: the praise of the fish and of fire and of all the depths below.

(N4) The fourth hour: the trishagion of the seraphim. Thus I used to hear, before I sinned, the sound of their wings in paradise when the seraphim were beating them with the sound of their trishagia. But after I transgressed against the law, I did not that sound any longer.

(N5) The fifth hour: the praise of the waters that are above the heavens. Thus I myself used to hear, with the angels, the sound<sup>20</sup> of mighty waves, a sign which would inspire them to raise a mighty hymn of praise to the Creator.

<sup>16</sup> ROBINSON, *The Testament...* 139.

<sup>17</sup> Ibid. 139–140.

<sup>18</sup> Ibid. 140.

<sup>19</sup> From ROBINSON, *The Testament...* 53–59.

<sup>20</sup> Or, «both the angels (and) the sound» (Robinson's note).

(N6) The sixth hour: the construction of clouds and the great fear which occurs at midnight.

*The reading of Ethiopic 1 — «the clouds worship the Lord in fear and trembling» (Arabic 1 is similar) — may be preferable, since the fear of midnight in Syriac 1 seems to have no connexion with the clouds.*

(N7) The seventh hour: the viewing of their powers when the waters are sleeping. And in that hour the waters are taken up and the priest of God mixes them with consecrated oil and anoints those who are afflicted and they rest.

*Syriac 3's version of the first sentence (supported by Armenian 2 and broadly by several other forms of the text) may be preferable: «the powers of the earth are resting when the waters are sleeping».*

(N8) The eighth hour: the springing up of the grass of the earth while the dew is descending from heaven.

(N9) The ninth hour: the praise of the cherubim.

*All other forms of the text refer to angels variously described, partly in language corresponding to D7 and D9 in Syriac 1. Priority here is hard to establish.*

(N10) The tenth hour: the praise of human beings and opening of the gate of heaven where the prayers of all living things enter and worship and depart. And in that hour whatever a man will ask from God is given to him when the seraphim and the roosters beat their wings.

(N11) The eleventh hour: joy in all the earth while the sun is rising from paradise, and shining forth upon creation.

(N12) The twelfth hour: the awaiting of incense and the silence which is imposed upon the all ranks of fire and of wind until all the priests burn incense to his divinity. And at that time all the powers of the heavenly places are dismissed.

### *The hours of the day.*

(D1) The first hour of the day: the petition of the heavenly beings.

*This is supported By Greek 2 (Cedrenus: «the first prayer is completed in heaven»), but all other forms of the text refer to prayer by humans. Syriac 1 is probably more original, allowing D1 and D2 to correspond to the first two verses of Psalm 148. Other forms of the text may be influenced by Christian practice of prayer at the first hour of the day<sup>21</sup>.*

(D2) The second hour: the prayer of the angels.

(D3) The third hour: the praise of flying creatures.

(D4) The fourth hour: the praise of the beasts.

<sup>21</sup> Cf. the references to this practice in the Horarium in the Garshuni version: MINGANA, *Woodbrooke Studies III...* 116–117.

*The best reading of Syriac 3 has «creeping things» here at D4 and «every beast» at D5, while Greek 2 has «domestic animals» here and «wild animals» at D5. In either case D2, D3 and D4 would then correspond to three of the four categories of creature in Psalm 148:10. Arabic 1, Ethiopic 1, and Garshuni all refer in D4 to spiritual beings, meaning probably creatures with souls (so Georgian).*

(D5) The fifth hour: the praise which is above heaven.

*This odd reading has no support from other forms of the text, which all (except Greek 1) refer in some way to animals here (see note above on D4).*

(D6) The sixth hour: the praise of the cherubim who petition against the iniquity of our human nature.

(D7) The seventh hour: the entry and exit from before God, when the prayers of all that lives enter and worship and depart.

*Greek 3 and Ethiopic 1 refer to the entry and exit of angels, doubtless understood as carrying the prayers.*

(D8) The eighth hour: the praise of fire and of the waters.

*Instead of fire and waters, various manuscripts of Syriac 3 have «heavenly and fiery beings», «heaven and earth and fiery beings», «sun and fire» and «heaven and fire» (cf. Arabic 1: «all heavenly beings and fiery creatures»; Ethiopic 1: «heavenly and shining beings»; Georgian: «winged beings of heaven»). If some form of this reading is original, the references may be to the heavenly bodies (cf. Ps 148:3), otherwise surprisingly absent from the Horarium (except for the reference to the sun's rise in N11).*

(D9) The ninth hour: the supplication of those angels who stand before the throne of majesty.

(D10) The tenth hour: the visitation of the waters when the Spirit is descending and brooding over the waters and over the fountains. And if the Spirit of the Lord did not descend and brood over the waters and over the fountains, human beings would be injure, and all whom the demons saw, they would injured. And in that hour the waters are taken up and the priest of God mixes them with consecrated oil and anoints those who are afflicted and they are restored and they are healed.

(D11) The eleventh hour: the exultation and the joy of the righteous.

(D12) the twelfth hour, the hour of evening: the supplication by human beings, for the gracious will of God<sup>22</sup>, the Lord of all.

### 3. Affinities with early Jewish literature and practice.

In this section we shall build a case for the origin of the Horarium within Second Temple Judaism by demonstrating its affinities with pre-Mishnaic

<sup>22</sup> Lit. «which is with God» (Robinson's note).

Jewish literature and practice. One particular feature of the text (discussed in [6] below) will enable us to be more precise and to date the original Horarium in the period before 70 CE.

#### (1) *The praise of all creation.*

The Horarium is a particular kind of expression of the conviction that all creatures praise their Creator. That conviction is found in the Hebrew Bible most fully in Psalm 148 (cf. also Pss 19:1; 96:11–13; 98:7–9; 103:20–22; 150:6; Isa 42:10–12; and in early Jewish literature: Tob 8:5; 2 Enoch 51:5J; 4Q287 Frag. 3; 4Q501 Frag. 1:1–5). Psalm 148 calls on the various creatures, mentioned one by one in some detail, from the heavens to human beings, all to praise God their Creator. This psalm is evidently the most important scriptural source of the Horarium<sup>23</sup>, as the following allusion show:

Horarium	Ps 148
N3	7–8
N5	4
D1	1
D2	2
D3	10
D4–5	10
D8	3?

The Song of the Three among the Greek Additions to Daniel is also deeply indebted to Psalm 148<sup>24</sup>. The Horarium shows no specific correspondences with the Song of the Three beyond those which derive from common dependence on Psalm 148 (which might be a minor indication that the Horarium does not come from a context in which the Septuagint was commonly used), but the resemblance shows that it is not difficult to envisage the origins of the Horarium in Second Temple Judaism. Also in the tradition of Psalm 148 is the Qumran text 4Q504 frags. 1–2 7:4–9.

The idea of the praise of God by all his creation is also expressed in another Jewish work, Perek Shirah<sup>25</sup>. Here each category of the creatures (e. g. each kind of plant or bird) has its own hymn of praise, usually consisting of an appropriate sentence or two from Hebrew Bible. This kind of attribution of biblical sentences is characteristic of rabbinic Midrash and probably dates the Perek Shirah after the Second Temple period. Nevertheless it is further evidence that the theme of creation's praise is at home in the Jewish religious tradition.

<sup>23</sup> The other major source appears to be the Genesis 1 creation narrative.

<sup>24</sup> C. A. MOORE, *Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions* (New York 1977) (AB 44) 70–73, 75.

<sup>25</sup> M. BEIT-ARIE, *Perek Shirah* // *Encyclopedia Judaica*. Vol. 13 (Jerusalem, 1972) 274–275.

## (2) *Praise at each hour of day and night.*

Neither Psalm 148 nor the Song of the Three assigns the praises and prayers of the various parts of creation to the various hours of night and day as the Horarium does. But there are a few traces of this idea in early Jewish literature. In the Apocalypse of Abraham, the angel Yahoel includes among his powers and responsibilities: «I teach those who carry the song through the medium of man's night of the seventh hour» (10:10). From 18:11 we know that those he teaches the song are the living creatures (the *hayyot*) or the cherubim, while the song he teaches them is evidently «the song of peace which the Eternal One has in himself» (18:11; cf. Job 25:2). The text is too obscure to permit any very secure conclusions, but the reference to the seventh hour of the night would suggest some relationship to the kind of traditions we find in the Horarium. The allusion is evidently not to precisely the same traditions, since in the Horarium the praise of the cherubim occurs at the ninth hour of the night (according to Syriac 1, though not other forms of the text) and/or at the sixth hour of the day (according to most forms of the text). But in the latter case it is described as «the praise of the cherubim who petition against the iniquity of our human nature» (D6 Syriac 1), which might suggest a connexion with «the song of peace» sung by the cherubim according to the Apocalypse of Abraham (18:11).

The Life of Adam and Eve explains that Eve sinned when her guardian angels were not with her: «the hour drew near for the angels who were guarding your mother to go up and worship the Lord» (Greek 7:2; cf. 17:1; Latin 33:2)<sup>26</sup>. A similar reference to a specific time of the day at which the angels worship God occurs in the shorter recension (B) of the Testament of Abraham: Michael «was taken up into the heavens to worship before God, for at the setting of the sun all angels worship God» (4:4–5). However, the fact that this point is not made in the longer recension (A), along with the fact that the Apocalypse of Paul expresses the belief that all the angels worship God at sunset (long Latin recension 7), means that we may here be dealing with a Christian contribution to the Testament of Abraham.

Finally, mention may be made of 2 Enoch 51:5–6 (recension J), where the injunction to humans to worship God in his temple in the morning, at noon, and in the evening, is followed by the reason: «For every kind of spirit glorifies him and every kind of creature, visible and invisible, praises him». The association on this statement with the hours of prayer in the temple could perhaps suggest the kind of sequence of human prayers and those of other creatures at various hours that we find in the Horarium.

<sup>26</sup> See the various versions in: A Synopsis of the Books of Adam and Eve: Second Revised Edition / Ed. G. A. ANDERSON, M. E. STONE (1999) (*SBLEJL* 17) 36, 37, 51.

Two early Christian apocalypses, quite plausibly dependent on Jewish sources, also contain similar ideas. In a passage, already mentioned, of the Apocalypse of Paul (long Latin recension 7), humans are exhorted to «bless the Lord God unceasingly, every hour and every day; but especially at sunset», since this is the hour at which all the guardian angels of men and women go to worship God and to bring before God all the deeds which people have done during the day<sup>27</sup>. This is said to be the first hour of the night. They do the same at the twelfth hour of the night.

Previously unnoticed in this connexion is a passage in the Coptic Mysteries of John. When the apostle wishes to know how the hours of the day and night are ordered, he is told that twelve cherubim each sing a hymn that lasts for one hour of the day. The hours of the night are similarly ordered, but by animals rather than angels: «when the beasts, and the birds, and the reptiles pray, the first hour is ended. When the second hour is ended, the beasts pray [again?], and so on until the twelfth hour of the night; it is the animals of God which set limits to them»<sup>28</sup>. This is clearly not depended on the Horarium of Adam, but belongs to a similar world of ideas about a daily liturgy of the creatures.

## (3) *The times of human prayer*<sup>29</sup>.

The best evidence from the Second Temple period shows that devout Jews prayed at home at the very beginning and at the end of the daylight hours (Wis 16:28; Sir 39:5; Josephus, *Ant.* 4:212; SibOr 3:591–592; Ps-Aristeas 160, 304–305; 1QS 10:10; 1QM 14:13–14; Ps Sol 6:4; 4Q503). These times were understood to be set by Deuteronomy 6:7 as the times when the Shema' was to be recited («when you lie down and when you rise») (Josephus, *Ant.* 4:212–213; Ps-Aristeas 160; 1QS 10:10). The Shema' was accompanied by the decalogue and prayers, and this act of worship was normally the first thing to be done on waking and the last thing done before sleeping. Since most people got up at or even just before first light in order to make the most of all the daylight hours, the morning prayers would have preceded sunrise (this is explicit in Wis 16:28; cf. Ps 57:8) by as much as an hour or more. Later the Rabbis in the Mishnah rule that the Shema' must be said

<sup>27</sup> This idea is also found in the Greek version of 3 Baruch 11–16, where it is clearly a secondary addition to a text which originally referred to angels bringing the prayers (not the deeds) of humans to God, as in the Slavonic version of these chapters.

<sup>28</sup> Translated in: E. A. BUDGE, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London, 1913) 254.

<sup>29</sup> On this subject, see especially: D. F. FALK, *Jewish Prayer Literature and the Jerusalem Church in Acts // The Book of Acts in its Palestinian Setting* / Ed. R. BAUCKHAM (Carlisle, 1995) 267–301.

between first light and sunrise, and the debate exactly what constitutes first light and whether the third hour of the day might not be considered the later limit (m. Ber. 1:2). Since modern scholars often write vaguely about dawn, not distinguishing first light and sunrise, it is important to stress that the distinction was important to ancient people in general, but especially to the Jews because of its relationship to the times of prayer.

These practices are clearly reflected in the Horarium, which assigns prayer to the tenth hour of the night and the twelfth hour of the day<sup>30</sup>. The former, as we shall see below, is the time of daybreak, before sunrise, which is assigned to the eleventh hour of the night. Most forms of the text of the Horarium refer to human prayer also at the first hour of the day, but, as we have noted above, the more original text is probably that of Syriac 1 and Greek 2, which refer here to prayer in heaven.

There is minimal evidence for a third time of Jewish prayer also at noon (Dan 6:10; Ps 55:17; Enoch 51:4<sup>31</sup>; Acts 10:9). This might have been a minority practice of those who wished to supplement the more common twice-daily prayers. The Horarium apportions noon (the sixth hour of the day) to the cherubim rather than to humans, though the prayer of the cherubim is for humans. The curious events of the seventh hour of the day, to be discussed below, might indicate the entry into heaven of prayers offered at noon on earth, but the prayers are said to be those of all living beings, not just humans.

In addition to the twice- or thrice-daily prayers whose time was determined by the daily cycle of the sun, there is also evidence of Jewish prayers at the times of the daily morning and evening burnt-offerings in the Temple in Jerusalem, or, more especially, at the times of the offering of incense which preceded the morning sacrifice and followed the evening sacrifice. Such prayers certainly took place in the Temple itself, where people assembled to pray at both times (Josephus, *C. Ap.* 2:193–197; Sir 50:19; Luke 1:10; Acts 3:1). The time of the evening sacrifice changed during the Second Temple period from the last hour of daylight to the ninth hour of the day, and we have evidence from before this change of time (Ps 141:2; Ezra 9:5; Dan 9:21;

<sup>30</sup> M. PHILONENKO, *Prière au soleil et liturgie angélique // La Littérature Inter-testamentaire* / Ed. A. CAQUOT (Paris, 1985) 227, thinks that the Horarium of Adam is of Essene origin, on the grounds that it contains a liturgy to be followed throughout the hours of the night. He seems to have been misled by the second Greek recension, which includes prescriptions for making talismans at each hour. This is a magical adaptation of the Horarium, which in its more original forms does not expect humans to do anything at most of the hours of day and night.

<sup>31</sup> This last text is apparently the only one which speaks of prayer at morning, noon and evening in the Temple (though Dan 6:10 may well indicate that Daniel prayed at the times when prayers would have been offered in the Temple). But 2 Enoch might refer to the Jewish temple at Heliopolis in Egypt.

Jdt 9:1<sup>32</sup>) of people not in Jerusalem praying at the time of the evening sacrifice. But at that time this would have coincided in any case with the regular prayer around sunset. After the change, Acts 10:3, 30 attests prayer at the time of the evening sacrifice (and for possible early rabbinic corroboration, cf. m. Ber. 4:1), but we have no evidence for prayer outside the temple at the time of the morning sacrifice. We do not know whether prayer at the ninth hour was alternative or additional to prayer around sunset. But certainly the evidence suggests that outside the Temple itself prayer was much more commonly at sunset than in the afternoon. It is therefore unproblematic that the Horarium does not refer to the latter.

#### (4) *The entry and exit of prayers.*

At the seventh hour of the day, according to the first and the third Syriac recensions, occur «the entry and exit from before God, when the prayers of all that lives enter and worship and depart». Although Greek 1 (Cedrenus' summary) refers to «the entrance of the angels to God and the exit of the angels», the reading of the Syriac recensions is probably original. It is confirmed by the Georgian («every prayer enters before God»), while Arabic 1 has modified the text to make it more intelligible, but without mentioning angels: «the entrance to God and the exit from his presence, for in it the prayers of every living thing rise to the Lord». Ethiopic 1 introduces angels: «the angels enter before the Lord; they go out from before him, for, at this hour, the prayer of all living things rises to the Lord».

This passage may be related to the picture of the offering of prayers in heaven found in 3 Baruch 11–16. (The Greek and Slavonic versions of these chapters differ in that while the Slavonic speaks consistently of prayers, the Greek refers to deeds as well as prayers. Probably the Slavonic preserves the original text more faithfully, while the Greek has been influenced by the ideas found in Apocalypse of Paul 7.) There, in the fifth heaven, the seer sees the guardian angels of humans bringing their prayers to Michael, who fills a huge receptacle with them and then enters through the door into the higher heavens, where, unseen, he presents the prayers to God. He returns to the fifth heaven bringing the angels the answers to or rewards (negative as well as positive) for the prayers, for the angels to take back to the humans whose prayers they had brought<sup>33</sup>.

The passage in the Horarium differs in that angels are not mentioned; instead the prayers themselves, personified, go in and out before God. It also

<sup>32</sup> Since the date of the change is unknown and the date of the book of Judith is uncertain, it is not possible to be sure whether this text refers to prayer at the earlier or the later time.

<sup>33</sup> For angels bringing human prayers to God, cf. also Tob 12:12, 15; Enoch 47:1–2; 99:3.

differs in that it refers to the prayers of all living beings (presumably on earth and in the lower heavens; the prayers of the cherubim would not need to enter before the God), not just those of humans. Perhaps we are to understand that the prayers offered at all the other hours of the day and night come into God's presence at this special hour, the seventh of the day. (If so, the passage is in tension with the meaning of the events of the twelfth hour of the night as we shall see.)

### (5) *Cocks at daybreak.*

Some of the words of D7 occur also in N10:

D7: «the entry and exit from before God, when *the prayers of all that lives enter and worship and depart*».

N10: «the praise of human beings and opening of the gate of heaven [where] *the prayers of all living things enter and worship and depart*. And on that hour whatever a man will ask from God is given to him when the seraphim and the roosters beat their wings». There is reason to think that these words, original in D7, are a secondary intrusion into N10, borrowed from D7 by a scribe who thought that the significance of the «opening of the gate of heaven» (N10) in conjunction with «the praise of human beings» must be that prayers enter God's presence through this gate. But parallels with the rest of the content of D7–8 show that the opening of the gate of heaven here has a different significance.

There are three passages in early Jewish apocalypses in which the seers get to view sunrise and sunset from a high point in the heavens: 3 Baruch 6–8; 2 Enoch 11–15; and 1 Enoch 72. In all three cases there are gates of heaven which are opened before sunrise so that the sun may enter the world through them<sup>34</sup>. According to 3 Baruch 6:13, angels open 365<sup>35</sup> gates of heaven. The number must correspond to the days of the solar year, on each of which the sun enters the world through a different gate and so at a different point on the horizon. Enoch sees six gates in the east, through which the sun comes in the morning (2 Enoch 13:2), and six in the west, through which it leaves in the evening (14:1). In probably the best text at 13:2 (recension A), he sees one of the six eastern gates open, since presumably only one is open at any one time. There is a quite elaborate scheme (defective in our texts) explaining how the sun uses different entrances and exits in different portions of the year (13:2–5). The same kind of scheme, with six gates of heaven in the east and six in the west (1 Enoch 72:2–3), along with a more complete and elaborate explanation of the way the sun's use of these various gates accounts for the varying lengths of day and night throughout the year, is found in the

<sup>34</sup> There are also gates of heaven for the stars and the winds: 1 Enoch 33–36, 75–76.

<sup>35</sup> This figure in the Greek version is clearly preferable to 65 in the Slavonic.

Astronomical Book of Enoch (1 Enoch 72)<sup>36</sup>. Finally, the rather fragmentary Qumran text (4Q503) which provides blessings to be said at sunrise and in the evening on each day of a month refers on the sixth day to «the six gates of light» (Frgs. 7–9 2), on the fourteenth day to «fourteen gates of light» (Frgs. 1–3 3), and similarly on each day for which the relevant portion of text survives. In the fragmentary state of the text it is difficult to know the function of these gates, but they would seem most probably to be those through which the sun enters the world.

We should also notice that, according to 2 Enoch, the light of the sun is already seen, presumably through the open gate of heaven, before the sun rises (14:3J). According to 1 Enoch 72, it seems that each gate has twelve windows through which, when opened at the proper time, flames from the sun emerge ahead of the sun's own rising (72:3,7).

In the light of these parallels, it becomes clear that the description of the events of the tenth hour of the night in the Horarium really refers to the opening of that gate of heaven through which the sun will rise in the next, the eleventh hour. Already before sunrise light from the sun comes through the gate, and it is at this time, at first light, that people get up and recite the Shema<sup>37</sup> and pray before starting their daily work.

According to the Horarium, this time of the opening of the gate of heaven is also the time «when the seraphim and roosters beat their wings» (N10). 3 Baruch and 2 Enoch can also help us with this statement. Baruch sees a huge bird, the phoenix, whose function is to fly in front of the sun, absorbing some of the dangerous heat of the sun's rays with its wings<sup>37</sup>. When the angels open the gates of heaven for the sun to rise, Baruch hears this bird cry out. «Light giver, give splendour to the world!» (3 Bar 6:13–14). This cry, Baruch is told, is what wakens the cocks on earth, so that they crow, announcing to the world that the sun is going to rise (6:16). A somewhat differing version of the same idea occurs in 2 Enoch, where the sun is accompanied by several flying creatures called phoenixes and chalcédras (2 Enoch 12:1–2J). It is these who, before sunrise, burst into song, celebrating the imminent coming of the light-giver and announcing the morning watch, which begins at first light (15:1–2J). 2 Enoch does not refer specifically to the cock, but merely notes that, when the phoenixes and chalcédras sing, «every bird flaps its wings, rejoicing at the giver of light» (15:1J). This generalizing (perhaps a secondary development in the textual tradition of 2 Enoch) obscures the more speci-

<sup>36</sup> For the text and explanation see O. NEUGEBAUER in: M. BLACK, *The Book of Enoch or 1 Enoch* (SVTP 7) (Leiden, 1985) 389–396.

<sup>37</sup> On the wider religious historical parallels to 3 Baruch's account of the phoenix, see: D. C. HARLOW, *The Greek Apocalypse of Baruch* (3 Baruch) in Hellenistic Judaism and Early Christianity (Leiden, 1996) (SVTP 12) 131–138. The parallels between 3 Bar 6 and 2 Enoch 12–12 were first discussed by M. R. JAMES, *Apocrypha Anecdota: Second Series* (London, 1897) (*Texts and Studies* 5/1) LXIV–LXVII.

fic point made in 3 Baruch about the crowing of the cock, which was thought to crow even before first light, announcing the dawn before any other creature on earth is aware of its approach. (Hence the benediction that the rabbis taught should be said on hearing the cock crow: «Blessed is he who has given the cock understanding to know the difference between day and night» [b. Ber. 60 b].) 2 Enoch explains this remarkable ability of the cock by supposing that, while the angels are still preparing the sun for its rising, the cock hears the cry of the phoenix when it calls on the sun to rise<sup>38</sup>.

It seems that the Horarium alludes to a similar but distinct tradition, according to which the imminent arrival of the sun was announced by the seraphim beating their wings. The cocks hear the seraphim and in turn beat their wings while crowing. As we know from N4, the seraphim sing with their wings, a notion which is elsewhere found in rabbinic and Jewish mystical literature with references to the *hayyot* or cherubim (b. Hag. 13b; 3 Enoch 22:15; Hek. Rab. 11:4; Pesiqta de Rab Kahana 9:3; Pirke de Rabbi Eliezer 4)<sup>39</sup> and which probably originated as an interpretation of Ezekiel 1:24–25. The idea may already be implied in 4QShirShabb (4Q405 frags. 20–21–22). The Horarium connects it with the observation that cocks beat their wings while crowing. Since N4 (in Adam's reminiscence of his time in paradise) connects the seraphim with paradise, and according to N11 it is from paradise<sup>40</sup> (usually, in Jewish tradition, located in the east, following Gen 2:8) that the sun rises over the earth, we should probably think of the music of the seraphim greeting the sun's arrival in paradise in preparation for its rising. Brief though the descriptions in N10–N11 are, they allude to a coherent cosmological picture of the dawn comparable to those found in 3 Baruch and 2 Enoch.

#### (6) Incense and silence.

Following daybreak at the tenth hour of the night, the sun rises from paradise, bringing joy to all the earth (N11). Syriac 1 probably gives us the

<sup>38</sup> Another such explanation is given in the Perek Shirah, as summarized by Ginzberg: «When God at midnight goes to the pious in Paradise, all the trees therein break out into adoration, and their songs awaken the cock, who begins in turn to praise God» (L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*. Vol. 1 (Philadelphia, 1913) 44); cf. also the Zohar as reported in: L. GINZBERG, *Cock // The Jewish Encyclopedia* / Ed. I. SINGER. Vol. 4 (New York—London, 1903) 138–139: when God visits paradise to confer with the souls of the pious, a fire proceeds from paradise and touches the wings of the cock, who then breaks out into praise of God, at the same time calling on humans to praise the Lord and do his service.

<sup>39</sup> For other references and discussion, see: D. J. HALPERIN, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (Tübingen, 1988) (TSAJ 16) 52, 59 and n. 20, 122, 131–132, 388–389, 398.

<sup>40</sup> Cf. the reference to paradise in the Perek Shirah's account of the cock's crowing.

best text of what then happens, at the twelfth and last hour of the night: «the awaiting of incense and the silence which is imposed upon all the ranks of fire and of wind until all the priests burn incense to his divinity. And at that time all the powers of the heavenly places are dismissed».

I have discussed this passage elsewhere, along with detailed discussion of later Jewish texts which evidence a similar tradition<sup>41</sup>. These texts explain that the worship of the angels in heaven is silenced at the time when Israel prays on earth, so that Israel's prayers may be heard by God in heaven. For example, according to b. Hagigah 12 b, the fifth heaven is full of angels who sing God's praise during the night, but are silent by day so that God may hear the prayers of his people on earth. Here the silence begins at dawn, when Israel prays the morning prayer on rising, and presumably continues until the evening prayer at sunset has been said. Another text, in the early medieval Jewish mystical work *Hekhalot Rabbati*, describes how every day at the approach of dawn God sits on his throne and blesses the *hayyot* before commanding them to be silent so that he may hear the prayers of his children Israel<sup>42</sup>. In view of the Horarium's notion of the seraphim singing by beating their wings, a notion elsewhere in Jewish literature associated with the *hayyot*, it is also worth noticing that Ezekiel 1:24–25 was interpreted to mean that it is when the *hayyot* drop their wings that they fall silent (4Q405 frags. 20–21–22, lines 12–13; Tg. Ezek. 1:24–25). In *Genesis Rabbah* (65:21) this is connected with the silence of the *hayyot* during the times when Israel says the Shema' (at dawn and sunset).

Dating from periods after the destruction of the Second Temple, these texts refer to the angelic worship in the heavenly temple and to the prayers of Israel on earth, but not to the ritual of the Jerusalem Temple. What is distinctive about the Horarium is that it refers to the silence of all the ranks of angels in the heavens («all the ranks of fire and wind» alludes to Ps 104:4, the basis of a Jewish notion of two kinds of angels: those of fire and those of wind; cf. 2 Bar 21:6; ApAbr 19:6) until the *priests* on earth *burn incense*. In its position at the twelfth hour of the night this can only refer to the daily service in the Jerusalem Temple, in which the burning of incense on the altar

<sup>41</sup> R. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh, 1993) 70–83. See also: P. WICK, *There Was Silence in Heaven* (Revelation 8, 1). An Annotation to Israel Knohl «Between Voice and Silence» // *JBL* 117 (1998) 512–614 (written without reference to my work), who connects Rev 8:1 and Horarium of Adam N12 with the fact that sacrifices took place in silence in the Jerusalem Temple (as shown by I. KNOHL, *Between Voice and Silence: The Relationship between Prayer and Temple Cult* // *JBL* 115 (1996) 17–30), but fails to take full account of the fact that in Horarium of Adam N12 it is the worship in heaven that is silenced while the prayers of people on earth are offered.

<sup>42</sup> P. SCHÄFER, *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*. II. §§ 81–334 (Tübingen, 1987) 112–113.



of incense took place soon after daybreak between the slaughter of the sacrificial lamb and its offering as the daily morning burnt-offering. This passage in the Horarium is indubitably Jewish rather than Christian, since there is no evidence of liturgical use of incense by Christians until the late fourth century<sup>43</sup>, while, even when it was used, it did not have the key significance which the Horarium's singling out the offering of the incense for mention requires. In the daily Temple ritual the incense offering did have this significance, as accompanying, symbolizing and assisting the prayers of the people. If this passage in the Horarium is indubitably Jewish rather than Christian, it also most probably dates from before the destruction of the Temple in 70 CE. The reference to the incense offering as current practice cannot be explained by the attribution of the Horarium to Adam (whether by a Christian or post-70 Jewish writer), since it is, of course, anachronistic as spoken by Adam.

Comparison with Revelation 8:1, 3–5 is also instructive. If the Horarium is a pre-70 CE text, then, among texts that deploy the theme of silence in heaven for a sake of God's hearing of prayers by humans on earth, Revelation is chronologically the closest to the Horarium, though (in my view) Revelation should be dated after 70. It is also the only other text to refer specifically to the incense offering, though in Revelation 8:3 this is the incense offering performed by an angelic priest on the altar on incense in the heavenly temple. This is clearly the heavenly counterpart of what had happened, before 70, in the Jerusalem Temple, and, like the latter, it serves the function of conveying the prayers of God's people on earth up to the throne of God. The silence specifically for half an hour, to which Revelation refers, is most plausibly explained as more or less the time which the incense offering in the earthly Temple had taken when it was part of the daily Temple ritual. In the light of Revelation 8:1, 3–5 we can recognize in Horarium N12 a pre-70 reference to this Jerusalem Temple ritual itself along with the belief that the angelic worship of heaven ceases while the levitical priests burn the incense in Jerusalem. N12 gives the clearest indication we have of the date of the original Horarium.

For the precise timing of the morning ritual in the Temple our only substantial evidence is that of tractate Tamid of the Mishnah<sup>44</sup>. Even though we cannot be sure how far this account reflects accurate memories of what hap-

<sup>43</sup> E. FEHRENBACH, *Encens* // *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de la Liturgie*. Vol. 5/1 (Paris, 1922) 6–8; E. G. C. F. ATCHLEY, *A History of the Use of Incense in Divine Worship* (London, 1909) (*Alcuin Club Collections* 13) 81–96; S. ASHBROOK HARVEY, *Incense Offerings in the Syriac Transitus Mariae*: Ritual and Knowledge in Ancient Christianity // *The Early Church in its Context* / Ed. A. J. MALHARBE, F. W. NORRIS, J. W. THOMPSON (Leiden, 1998) (*NovTSup* 90) 176–179.

<sup>44</sup> M. Eduy. 6:1 attributes to R. Judah b. Baba the view that the morning burnt-offering was offered at the fourth hour of the day. But in context it appears that this was a singular view held by R. Judah, and it is not easy to harmonize with m. Tamid.

pened in the Second Temple, its references to timing seem very plausible. Events in the Temple begin when the officer whose task is to cast lots to determine which of the serving priests undertake which duties arrives: «sometimes he came at the cockcrow and sometimes a little sooner or later» (m. Tam. 1:2). Clearing the altar of ashes and other preparations then take place in darkness. After casting lots to determine the respective duties of the priests in the acts of sacrifice, the officer «said to them, "Go and see if the time is come for slaughtering"» (3:2). This time is first light, but there appears to be a disagreement in the Mishnah as to the precise indication of this that was required. One view was that the priest who had observed reported, «The morning star!» (referring to the appearance of Venus which accompanies the first glimmerings of dawn). The other view was that he said, «The whole east is alight», and when asked, «As far as Hebron?», replied, «Yes» (m. Tam. 3:2). In either case, it is not yet sunrise. Having ascertained that dawn was beginning, the priests proceed to a variety of other duties preparatory to the sacrifice, of which the most important were the opening of the main doors of the sanctuary and, immediately following, the slaughtering of the lamb. The priests then recite the Shema' and other prayers. (Presumably at this point it is still not quite sunrise, since, according to m. Ber. 1:2, the Shema' should be recited between daybreak and sunrise.) Further lots determine who is to offer the incense that morning. The incense offering takes place on the altar of incense inside the holy place, and the priests concerned with it come out and pronounce the priestly blessing on the assembled people. The offering of the sacrificial animal on the altar of burnt-offering follows, then the grain-offering and drink-offering are offered, immediately following which the Levites begin singing psalms and blowing trumpets.

Sunrise itself is not mentioned in the account, presumably because it was not regarded as a point of time which the priests had to note on order to proceed with the appropriate duties, but it must have occurred around the time of the incense offering. The reason the priests had to determine that dawn was beginning, before proceeding with the main preparations for sacrifice, was presumably to ensure that the incense- and burnt-offerings would be made when there was sufficient light and as early as possible once there was sufficient light. Since the Temple faced east, the rising sun would shine into the holy place, where the incense was offered, and onto the court of the priests, where the altar of burnt-offering stood. The holy place had its own lighting, the menorah lamps, but the sun may have enabled the people assembled outside the court of the priests to see the incense offered.

Thus the morning Temple ritual, so far as we are able to ascertain it, does correlate chronologically with the sequence in the Horarium. The events in N10–N12 in sequence seem to be: cock-crow, first light, morning prayers, sunrise, incense offering. More dubious is the way three hours are allotted to these events, in particular because it seems to require an hour to elapse between

sunrise and the incense offering. While not impossible, this is unlikely. But the Horarium is also surprising at this point in that it treats the hour after sunrise, the hour in which the incense is said to be offered after the heavenly hosts have waited in silence for it, as the last hour of the night, rather than the first hour of the day, as it would usually have been reckoned. Hours of the night were, of course, of a length that varied through the year, consisting of a twelfth of the actual time between sunset and sunrise, but since they were also very difficult to determine with accuracy, they were also very approximate<sup>45</sup>. Observable events of the early morning — cock-crow, first light, sunrise, and, for people in the temple, incense offering — were the real indicators of time in practice. Cockcrow, rather than some independent way of knowing that it was 3.00 a. m., signalled the beginning of the fourth of the three watches of the night; the gradually dawning light indicated the progress of these last three hours of the night; sunrise marked the beginning of the day itself. The degree of artificiality in the way the Horarium assigns these events to three hours would not have concerned ancient readers. We need not press the scheme to requiring a full hour between sunrise and incense offering, since it is the sequence that matters much more than the duration. What is interesting is that the Horarium, uniquely so far as our evidence goes, places the boundary between night and day not at sunrise itself but at the liturgical act in the Temple (the only one the Horarium mentions) that occurred probably soon after sunrise.

This may be because the Horarium views the events of N10–N12 as a unified sequence, beginning with morning prayers (N10) and ending with the incense offering that symbolically and effectively raised these prayers up to the heavenly throne of God where the angels kept silent while the prayers were heard by God. We have noted above that, whereas people assembled in the Temple court itself would have prayed at the time when the incense was offered (cf. Luke 1:10), there is no evidence that Jews elsewhere prayed at the time of the morning incense offering rather than at first light. (Since most people started work before sunrise, this would in any case not have been practicable for many.) Most Jews could not have understood the link between their own morning prayers and the Temple liturgy as strictly chronological coincidence. Rather they would think that the prayers they had uttered on rising would come into God's presence and be heard at the time of the incense offering. A degree of confirmation for this can be found in Revelation 8:3, where the prayers of the saints that the angel offers with the incense on the heavenly altar are not being prayed at that moment. They are the prayers already in the golden incense bowls held by the twenty-four elders in 5:8.

<sup>45</sup> On the reckoning of hours of the day and night, see: E. J. BICKERMAN, *Chronology of the Ancient World*. Revised edition (London, 1980) 13–16.

### (7) *Priests anointing the sick.*

So far we have demonstrated how the Horarium of Adam fits well into a context in early Judaism and also that there is one strong indication of a date before 70 CE. However there is one feature of the Horarium which may be considered problematic in a Second Temple Jewish context. The events described at the seventh hour of the night and the tenth hour of the day are exceptional. They do not consist in the praise of God by his creation. Rather, at the seventh hour of the night, all the natural powers on earth, including the waters, rest without movement: «And in that hour the waters are taken up and the priest of God mixes them with consecrated oil and anoints those who are afflicted and they rest». This is a kind of medicinal sympathetic magic: the sleeping waters bring rest to those who cannot rest for pain. At the tenth hour of the day the Spirit of God descends and broods over waters and springs (with allusion to Gen 1:2), preventing the harm the demons would otherwise do (by poisoning the waters?): «And in that hour the waters are taken up and the priest of God mixes them with consecrated oil and anoints those who are afflicted and they are restored and they are healed». Here the water that has been healed by the Spirit brings healing to sick people.

The difficulty these accounts pose is that there seems to be no other evidence in Jewish literature associating priests with healing. In other ancient cultures priests were often healers, but not, it seems, in Judaism according to extant sources. The only association between priests, disease and healing in the Bible is in the case of the purification of someone with skin disease (leprosy), according to Leviticus 14. Here the priest does use oil as part of the purification ritual (14:12, 15–18, 21, 26–29), but he has no part in the physical healing. The disease must be healed before the person comes to the priest to have the healing verified and purification from ritual impurity secured. However, despite the lack of corroborative evidence, it is not difficult to suppose that, at the level of popular practice in the localities of Palestine where most priests lived most of the time, when not officiating in the Temple, priests may have functioned as healers because they were able to consecrate the oil that was used to anoint the sick. If the Horarium is accepted as evidence for such practice in Second Temple Jewish Palestine, then it very interestingly provides evidence, such as hitherto been lacking<sup>46</sup>, that Jewish practice lies behind the religious anointing of the sick to which two New Testament passages refer (Mark 6:13; Jas 5:14).

### 4. Cock-crow and chronology in the Gospels

According to all four Gospels Jesus on the evening of his arrest predicted that Peter would deny him three times before a cock crowed (Matt 26:34;

<sup>46</sup> Cf. L. P. HOGAN, *Healing in the Second Temple Period* (Freiburg, 1992) (NTOA 21) 295–296.

Mark 14:30; Luke 22:34; John 13:38). All four Gospels record the cock-crow itself after recounting Peter's denials (Matt 26:74; Mark 14:72; Luke 22:60; John 18:27). In Mark uniquely the prediction is that Peter's denials will occur before the cock crows twice, and the actual cock-crow, when it occurs, is said to be the second (Mark 14:30, 72). The meaning of these references to cock-crow and the time of the night to which they refer have been discussed. Notable discussions include those of Ramsay (1917)<sup>47</sup>, Mayo (1921)<sup>48</sup>, Latter (1953)<sup>49</sup>, Kosmala (1963 and 1967—1968)<sup>50</sup>, Brady (1979)<sup>51</sup>, Derrett (1983)<sup>52</sup>, and Brown (1994)<sup>53</sup>. None of these mentions the evidence of the Horarium N10<sup>54</sup>, which we can now recognize as one of perhaps only half a dozen references to the morning cock-crow in non-Christian Jewish literature up to the Mishnah (the others are 3 Macc. 5:23; 3 Bar 6:16; m. Yoma 1:8; m. Sukk. 5:4; m. Tamid 1:2). In the following discussion the Horarium will corroborate and supplement the other evidence.

We should note, first, that «cock-crow» (*gallicinium*, ἀλεκτοροφωνία) was used as the name for the third watch of the night, according to the Roman system that divided the night into four theoretically equal parts, two from sunset to midnight and two from midnight to sunset. By New Testament times this Roman system of four night watches had replaced the older Israelite scheme of three watches<sup>55</sup>. The four watches are listed in Mark 13:35, which gives them their usual names («late» or «evening» [ὄψις], «midnight» [μεσονύκτιον], «cock-crow» [ἀλεκτοροφωνία], «early» or «morning» [πρωί]). The suggestion of Mayo and others that Jesus' prediction in the Gospels referred not to the actual crowing of a cock but to this period of three hours

<sup>47</sup> W. M. RAMSAY, *The Denials of Peter* // *ExpT* 28 (1916—1917) 276—281.

<sup>48</sup> C. H. MAYO, *St. Peter's Token of the Cock Crow* // *JTS* 22 (1921) 367—370.

<sup>49</sup> C. LATTEY, *A Note on Cockcrow* // *Scripture* 6 (1953) 53—55.

<sup>50</sup> H. KOSMALA, *The Time of the Cock-Crow* // *ASTI* 2 (1963) 118—120; *Idem*, *The Time of the Cock-Crow (II)* // *ASTI* 6 (1967—1968) 132—134.

<sup>51</sup> D. BRADY, *The Alarm to Peter in Mark's Gospel* // *JSNT* 4 (1979) 42—57.

<sup>52</sup> J. D. M. DERRETT, *The Reason for the Cock-crowings* // *NTS* 29 (1983) 142—144. Derrett argues that cock-crowing was the time when the evil spirits, who had been abroad during the hours of darkness, returned to their own abode, but remarkably he cites no evidence that actually makes this point.

<sup>53</sup> R. E. BROWN, *The Death of the Messiah*. Vol. 1 (New York, 1994) 136—137, 605—607.

<sup>54</sup> Nor do they notice 3 Bar. 6:16.

<sup>55</sup> Luke 12:38 is not an exception, *pace* R. T. БЕСКВІН, *Calendar and Chronology, Jewish and Christian* (Leiden, 1996) (*AGJU* 33) 2, n. 7. People such as the servants in the parable got up at the end of the third watch and started work around the beginning of the fourth watch. During the fourth watch the servants would not be staying awake exceptionally to await their master's return; they would be awake then in any case, even if they had gone to bed earlier in the night.

after midnight has been adequately refuted<sup>56</sup>. We may add that Kosmala is certainly wrong when he cites m. Yoma 1:8 as an instance of «cock-crow» (בקרִיאַת הַנֶּבֶר) referring to the whole period of the third watch<sup>57</sup>. This reference («at cock-crow, or near it, either before or after it») is parallel to m. Tamid 1:2 («at cockcrow and sometimes a little sooner or later»), in the account of the morning service in the Temple, cited above. Neither can conceivably refer to a three-hour period.

While the references to cock-crow in the Gospel passion narratives are not to the third watch of the night, there is some relevance for us in asking why the third watch was called cock-crow. Kosmala assumes it got this name because there were three regular cock-crows within it (as well as irregular cock-crows if the birds were disturbed)<sup>58</sup>. But it is worth noting that the second watch was called «midnight» because it *ended* at midnight. If, as we shall argue below, there was one cock-crow, shortly before first light, which was considered *the* cock-crow, the one on which people actually relied for telling the time, it seems more likely that the third watch was also named by what occurred at its end: *the* cock-crow that heralded the dawn. Pliny (*N. H.* 10. 24. 47) speaks of this cock-crow as the beginning of the fourth watch.

Probably the most significant of the arguments about the actual time at which the cock-crow in the passion narratives would have occurred is that of Kosmala and consists of three major points: (1) He claims, on the basis of his own observation over twelve years, that in Jerusalem the cocks crow three times in the later part of the night, each time for three to five minutes. These crows occur with regularity at about 12.30, about 1.30 and about 2.30 a. m., and do not vary through the year, despite the fact that the time of the dawn does vary. (In addition to these three regular crowings, Kosmala allows that cocks may of ten also crow at other times if alerted by any disturbance.) (2) He takes two ancient references to a «second» cock-crow (Aristophanes, *Eccl.* 390—391; Juvenal, *Sat.* 9.107—108) to be to the second of the three regular crows he observed, i. e. at around 1.30 a. m. (3) Assuming this to be the most important of the three, he thinks it is the one intended in most of the references to cock-crow in Greco-Roman literature, where only one cock-crow is mentioned<sup>59</sup>.

However, with reference to (1), Kosmala's observations are in apparent conflict with those of Père Lagrange, who often listened for the first cock-crow in Jerusalem during late March and early April. He observed that the time of the first cock-crow varied much, but that 2.30 a. m. was the earliest time he heard it and that it occurred most often between 3.00 and 5.00 a. m.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> BRADY, *The Alarm*... 44—46; BROWN, *The Death*... 606.

<sup>57</sup> KOSMALA, *The Time*... 119.

<sup>58</sup> *Ibid.* 118.

<sup>59</sup> KOSMALA, *The Time*... (II). 135—136.

<sup>60</sup> LATTEY, *A Note*... 53.

The conflict with Kosmala's evidence diminishes if we suppose that in every case Lagrange heard the cock-crow that Kosmala reckoned as the third, and that Lagrange was simply not listening for cock-crows as early as 12.00 or 1.30. It would have been more helpful if both observers had noted the times of first light and the times of sunrise, but it seems likely that Kosmala's third regular crowing and Lagrange's earliest crowing are the one that ancient writers speak of as occurring before first light and which was used as an important indication of time during the hours of darkness, marking the time at which most people woke and got up in preparation for beginning work as soon as there was sufficient light. That the time of this cock-crow and the interval between it and first light varied quite a lot would not have mattered to people who had few other means of easily telling time at night and expected only very approximate times<sup>61</sup>.

With reference to points (2) and (3) in Kosmala, he can cite only one ancient reference to three cock-crows at night (b. Yoma 21a) and two to two cock-crows (Aristophanes, *Eccl.* 30–31, 390–391; Juvenal, *Sat.* 9. 107–108; he could have added Ammianus Marcellinus 22. 14. 4)<sup>62</sup>. Other Greco-Roman references, like those in Jewish literature (Horarium of Adam N10; 3 Macc 5:23; 3 Bar 6:16; m. Yoma 1:8; m. Sukk. 5:4; m. Tamid 1:2), refer to a single event of cock-crow at the time when most people woke and got up. This cock-crow served to wake them if they had not already woken. But the texts Kosmala himself cited make it implausible that this was the second of the regular three he observed, i. e. the one around 1.30 a. m. Even on a summer day, Kosmala's third cock-crow (c. 2.30 a. m.) would surely be early enough for people to rise in time to begin work in the daylight. We should probably conclude that for most people, most of the time, there was only one cock-crow that mattered, the one that occurred sometime before first light. It is therefore also likely that this was the one occasionally called, for the sake of greater accuracy, the second cock-crow.

Most people, of course, would not have been woken each night by each cock-crow, regular or not, and have counted them. Most people would sleep soundly through any cock-crow before the only one that mattered, the one that coincided with the time their body-clocks were accustomed to register as the time to wake. Like Lagrange, they would not normally be interested in earlier crowings. Poor sleepers might sometimes be wakened (and misled,

<sup>61</sup> Other observations of the times of cock-crow are reported in: RAMSAY, *The Denials...* 280 (his own in Asia and London) and BRADY, *The Alarm...* 48–49. Ramsay distinguishes between «isolated crowings, at long intervals, and at last a real chorus» just before first light. He considers only the latter to be fairly regular. These and other writers, including, in antiquity, Cicero (*De Div.* 2. 26, 54), point out that random cock-crows could be heard at any hour of the night.

<sup>62</sup> The texts of these passages are quoted in: BRADY, *The Alarm...* 51, n. 24; 55, n. 39.

for only the passage of time would reveal the mistake) by earlier cock-crows, but more often by Kosmala's second than by his first. This kind of experience might lead to the cock-crow becoming known sometimes as the second cock-crow. But, more probably, this reckoning could derive from soldiers and guards who kept watch through the night, and were interested, not in a cock-crow near the beginning of the third watch (Kosmala's first), but in Kosmala's second cock-crow, since this would indicate that a considerable part of the third watch had passed.

There is one Jewish text which does seem to confirm Kosmala's observation of three regular cock-crows, the first occurring not long after midnight. This is the Perek Shirah, here summarized by Ginzberg:

Great among singers of praise are the birds, and greatest among them is the cock. When God at midnight goes to the pious in Paradise, all the trees break out into adoration, and their songs awaken the cock, who begins in turn to praise God. Seven times he crows, each time reciting a verse. The first verse is: «Lift up your heads, O ye gates; and be ye lift up, ye everlasting doors, and the King of glory shall come in. Who is the King of glory? The Lord strong and mighty, the Lord mighty in battle» [Ps 24:7–8]. The second verse: «Lift up your heads, O ye gates; yea, lift them up, ye everlasting doors, and the King of glory shall come in. Who is this King of glory? The Lord of hosts, He is the King of glory» [Ps 24:9–10]. The third: «Arise, ye righteous, and occupy yourselves with Torah, that your reward may be abundant in the world hereafter». The fourth: «I have waited for Thy salvation, O Lord!» [Gen 49:18]. The fifth: «How long wilt thou sleep, O sluggard? When wilt thou arise out of thy sleep?» [Prov 6:9]. The sixth: «Love not sleep, lest thou come to poverty; open thine eyes, and thou shalt be satisfied with bread» [Prov 20:13]. The seventh verse sung by the cock runs: «It is time to work for the Lord, for they have made void Thy law» [Ps 119:126]<sup>63</sup>.

The number seven is no doubt contrived, but it is notable that if we correlate the first three songs with Kosmala's three cock-crows, the first two do not relate to wakening or rising from bed. The third cock-crow is the first that constitutes a wake-up call, confirming that, of Kosmala's three, it must have been the third, not the second, that was generally regarded as the one cock-crow that actually mattered for most people most of the time. It may well be significant that the words of the cock's third crow are the only ones of the seven that do not consist of words of Scripture. These words, summoning the righteous to get up and to recite the Shema', may have been a traditional understanding of the one important cock-crow, to which has been added in

<sup>63</sup> GINZBERG, *Legends...* Vol. 1. 44–45.

this account appropriate scriptural quotations to make up the unusual series of seven. The fourth crow perhaps greets first light or sunrise, and the remaining three are addressed to sluggards who sleep late.

There remains the one text Kosmala himself cited as evidence that the Rabbis knew of the three regular cock-crows he observed: b. Yoma 21 b:

We have learnt in accord with R. Shila: If one starts out on a journey before *keri'ath ha-geber* [cock-crow<sup>64</sup>], his blood comes upon his own head! R. Josiah says: [He should wait] until he has crowed twice, some say: Until he has crowed thrice. What kind of cock? The average type.

Kosmala's interpretation of this passage is possible, but produces an odd meaning. The general point must be that it is dangerous to travel in the hours of darkness. But it is no more dangerous before 12.30 than before 1.30 or before 2.30 a. m. Another possible interpretation is that R. Shila refers to the cock-crow, the one not long before first light. R. Josiah envisages that someone might be wakened and misled by an earlier cock-crow (regular or not), and so counsels waiting to see if the cock crows again before daybreak. Then the cock-crow will be the second one heard. The anonymous «some» think the would-be traveller should play even safer, in case the cock-crow that wakes him or her should turn out to be an even earlier one.

It seems that we can reasonably assume that the cock-crow, the one that mattered and the one usually referred to in ancient literature, marked the division between the third and fourth watches of the night, which was also the time at which most people woke and got up. Since the night was envisaged as lasting twelve hours, these being each a twelfth of the actual time from sunset to sunrise, whatever that was at the time of year, and since each watch was a three-hour segment of the night, the cock-crow would conventionally be thought to occur three hours after midnight and three hours before the beginning of the day proper. Measured as we would measure the time, in strict clock-time, the time of the cock-crow would no doubt vary quite a lot and the interval between it and sunrise would also vary according to the time of year, and so the third and fourth watches, divided by the cock-crow, would often be of rather unequal length. But this is to think with a temporal precision quite foreign to the ancients who lacked, especially during the night, the means of being at all precise about time (a star-clock, the most accurate means of telling time during the night, would not be accessible to most people)<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> The Soncino translation leaves the phrase untranslated here because in the context there is debate as to whether *geber* means cock or man.

<sup>65</sup> In b. *Pesah*. 11b–12b there is a discussion of the degree of error that could be expected in reckoning the hour of a reported incident by a witness in court. Opinions differ from half an hour to almost three hours. But the subject is hours of the day, for which the height of the sun and the length of shadows provided a reliable guide, not hours of the night, which were more difficult to reckon.

Moreover, such temporal precision was quite unnecessary for them. A conventional time for cock-crow placed it in relation to other times quite sufficiently accurately for ordinary purposes. It is this conventional time that appears in the *Horarium*, which assigns cock-crow to the tenth hour of the night, three hours after midnight and three before the beginning of the day proper. What, so far as our evidence goes, is unusual is that the latter is marked not by sunrise but by the incense-offering, placed a conventional hour later. As we have noted, it may not have occurred in strictly measured time much after sunrise. But the *Horarium* here illustrates how vague even the point of transition from night to day might be<sup>66</sup>. After all, again for most people, cock-crow and daybreak, rather than sunrise, marked the beginning of their own day, the time during which they were awake and active.

Jesus' prediction in the Gospels cannot mean that Peter will deny him three times before any cock is heard to crow at any time during the night. It must mean that Peter's denials will occur before the cock-crow, before the end of the third watch of the night, before the time when those who slept would be up in the morning. Three of the evangelists follow the usual practice of calling this simply cock-crow, whereas Mark follows the apparently rare practice of calling it second cock-crow. Perhaps, since Peter spends the third watch of the night with people who, like him, stayed awake all night, it seemed appropriate to Mark to refer to cock-crow as those on watch through the night might do. But, in any case, even Mark does not record the occurrence of the first cock-crow<sup>67</sup> presupposed by his reference to the second. Even Mark is not counting cock-crows, but employing one way of referring to the one cock-crow that usually mattered.

The reference to the cock-crow in the four Gospels, while it cannot provide a precise time in terms of our modern understanding of temporal precision, does provide a precise time within the conventions of ancient time-keeping. It signals the transition from the third to the fourth watch of the

<sup>66</sup> On the beginning of the day in antiquity, see: G. F. UNGER, *Tages Anfang* // *Philologus* 15 (1892) 14–45, 212–230; BECKWITH, *Calendar*... 3–9; W. M. RAMSAY, *The Sixth Hour* // *Expositor* (5th Series) Vol. 3 (1896) 457–459; J. FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology* (Princeton, 1964) 3–7. Although the Roman civil day ran from midnight to midnight (Pliny, *N. H.* 2. 79. 188), Ramsay (following Unger) disputes that it was ever reckoned in hours: «Even when a Roman was describing a civil Day, or series of civil Days, he still counted his "first hour" as beginning from sunrise; and he called midnight, which was the beginning of his twenty-four hours day, "the sixth hour of the night"» (458). If this is right, it is the decisive argument against the claim (adopted by Finegan) that John, unlike other New Testament writers, reckons the hours of the day from midnight.

<sup>67</sup> I take it that the words καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν in Mark 14:68, omitted in some manuscripts, are not original but added by a scribe in the light of 14:72; cf. BROWN, *The Death*... 601, 605.

night. Moreover, each evangelist follows it with an indication that events now take place from daybreak onwards, during the fourth watch which was known as «early» or «morning» (πρωί) and lasted for a conventional three hours until sunrise or the beginning of the day proper:

Mark 15:1: «And immediately, in the early morning (πρωί), the chief priests...»

Matthew 27:1: «And when the early hour had come (πρωίας γενομένης), all the chief priests...»

Luke 22:66: «And when daylight came (ὡς ἐγένετο ἡμέρα), the assembly of the elders of the people...»

John 18:28: «Then they led Jesus from Caiaphas to the praetorium. Now it was early (ἦν δὲ πρωί)».

There is no difficulty in supposing that the evangelists represent the Jewish authorities as taking Jesus to Pilate a considerable time before sunset. It was at daybreak that the working day began, and Roman officials, like other people, began work as early as possible<sup>68</sup>. It is also not especially surprising to find that, according to Mark's chronology, Simon of Cyrene is coming back into the city from working in the fields outside not long before the third hour of the day. He could easily have put in four hours' work (Mark 15:21–25).

It has not infrequently been observed that Mark's passion narrative seems to follow a schematic division of time dividing the whole day from sunset on Maundy Thursday to sunset on Good Friday into three-hour segments. The sequence begins with «evening» (Mark 14:17: ὀφίας γενομένης), suggesting the beginning of the first night-watch at sunset. The crucifixion itself takes place at the third hour of the day (15:25), the preternatural darkness falls at the sixth hour, i. e. noon (15:33), and Jesus dies at the ninth hour (15:34). It is when the whole day's cycle is completed with the coming of evening (ὀφίας γενομένης) again, that Jesus' body is taken down and buried (15:24). Between the commencement of the Last Supper and the time of the crucifixion itself, Mark has only one (double) indication of a similar temporal moment, at 14:72–15:1, which indicate the transition from the third to the fourth watch of the night. Contrary to some representations of the Markan scheme<sup>69</sup>, Mark does not allocate three hours, the first three of the day, to the trial before Pilate. He overlooks the transition from night to day at sunrise completely. Nor does he indicate the transition between the first, second and third watches of the night. His indications of time thus divide the whole day: (1) from the beginning of the first to the end of the third watch of the night (9 «hours»); (2) from the end of the third/beginning of the fourth watch of the night to the third watch of the day (6 «hours»); (3) from the third to the sixth hour of the day (3 «hours»); (4) from the sixth to the ninth hour of the day (3 «hours»); (5) from

the ninth hour of the day until sunset (3 «hours»). The lack of division within the first nine hours of this scheme is intelligible in that there were no readily observable signs of the transition from first to second and from second to third watch. Few would be aware of them. The omission of sunrise, one of the most easily observable time-markers, is less easily explicable, since it would have divided Mark's six hour period into precisely two three-hour blocks like the three which follow. However, Mark's narrative in fact has relatively little to fill these six hours. We have to suppose that sunrise occurred during the trial before Pilate, but there is no turning-point in Mark's narrative which it could appropriately mark. Mark's chronological scheme is therefore not imposed rigidly on his material, but adapted both to the realities of time-keeping and to the components of his narrative.

<sup>68</sup> Evidence in: BROWN, *The Death...* 629.

<sup>69</sup> E. g. J. NOLLAND, *Luke 18:35–24:53* (Dallas, 1993) (WBC 35C) 1025.



## THE SIGNIFICANCE OF THE 364-DAY CALENDAR FOR THE OLD TESTAMENT CANON

R. T. Beckwith

All students of the Jewish calendar owe a great debt to the late Annie Jaubert. It was she who showed that the 364-day year, consisting of an exact number of weeks, is not only championed but exemplified by the Book of Jubilees, in such a way that in this book the days of the month always fall, from year to year, on the same day of the week (the year beginning on Wednesday), and that no journey takes place on any Sabbath-day<sup>1</sup>. Her theories about the antiquity and priestly origin of this calendar, and about its applicability to the question of the date of the Last Supper, have proved to be open to weighty objections<sup>2</sup>, but her basic thesis that the Book of Jubilees begins its year on Wednesday (understood as the day of the creation of the heavenly luminaries, in accordance with Genesis 1:14–19) stands fast. It has since been confirmed by independent evidence from Qumran, where the same calendar was observed.

It is in fact likely that the author of Jubilees would have judged many activities which his book records, besides journeys, unsuitable for the Sabbath-day. He is extremely restrictive about activity on the Sabbath (Jubilees 50:6–13) and holds that the Sabbath-rest is observed not only by men but by God and the higher angels (Jub. 1:17 f., 21). In the Book of Jubilees, events of various kinds take place on most days of the week, particularly Wednesdays and Sundays, but also Tuesdays, Fridays and Mondays, ranging from about 29 events on Wednesdays to about 8 on Mondays. Events on Thursdays are rare, but they do occur (see Jub. 2:11 f.; 3:1; 16:29; 32:30; 48:15). At first sight, it might seem that the same is true of Sabbaths, and that events on Sabbaths, though similarly rare, are also allowed for. On closer inspection, however, all such cases prove capable of being otherwise explained. «Till the sixteenth» (of the second month Jub. 5:23) may mean up to but not including the sixteenth; the naming of two infants on Sabbaths (Jub. 28:11, 21) reflects the unpredictability of births and the strict rule of circumcising, and therefore naming, infants on the eighth day after birth (cp. Jub. 15:12–14, 25 f.); Jacob's sacrifice on the seventh day of the third month (Jub. 44:1)

<sup>1</sup> See: A. JAUBERT, *Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumran. Ses origines bibliques* // VT 3 (1953) 250–264; EADEM, *La date de la cène* (Paris, 1957) Part I, ch. 2.

<sup>2</sup> They are summarized, among other places, in my book: R. T. BECKWITH, *Calendar and Chronology, Jewish and Christian* (Leiden, 1996) 102, 291 ff.

is probably the appointed Sabbath-day sacrifice (cp. Jub. 50:10 f.), carried back, in the manner of Jubilees, to the patriarchal age; and the continuance of the binding of Mastema or Satan until after the eighteenth day of the first month, i. e. the Sabbath, so that he may not accuse Israel (Jub. 48:15), is a case of enforced idleness rather than action. So further investigation only strengthens Annie Jaubert's contention that, in Jubilees, there is one day of the week on which work does not take place, and that this day must be the Sabbath. She reconstructs the Jubilees calendar on that basis, and concludes that its year always begins on Wednesday. The plan of the year works out as follows:

Day of the Week	Months: I, IV, VII and X					Months: II, V, VIII and XI					Months: III, VI, IX and XII				
4th (Wed)	1	8	15	22	29		6	13	20	27		4	11	18	25
5th (Thurs)	2	9	16	23	30		7	14	21	28		5	12	19	26
6th (Fri)	3	10	17	24		1	8	15	22	29		6	13	20	27
7th (Sabbath)	4	11	18	25		2	9	16	23	30		7	14	21	28
1st (Sun)	5	12	19	26		3	10	17	24		1	8	15	22	29
2nd (Mon)	6	13	20	27		4	11	18	25		2	9	16	23	30
3rd (Tues)	7	14	21	28		5	12	19	26		3	10	17	24	31

Though the immediate source of the Jubilees calendar is evidently the Astronomical Book of Enoch (1 Enoch 72–82, in its longer, Aramaic form), Mlle Jaubert very reasonably infers that its ultimate origin is the Old Testament. However, the year of 364 days does not lie upon the surface of the Old Testament<sup>3</sup>, like the lunar year of about 354 days or the rough solar year of 360 days, and it is against these popular counts that 1 Enoch and Jubilees have to argue in favour of their own more sophisticated reckoning (1 Enoch 75:1–2; 82:4–6; Jubilees 6:36–38). The way that they derive it from the Old Testament is in the same way that the Book of Jubilees applies it, that is, by making sure that the Scriptures, like Jubilees, avoid activity on the Sabbath day. A day of the week is assigned to all the dated events of the Old Testament, in accordance with the fixed year of 364 days or 52 complete weeks, and the question is then asked, which day of the week is it on which nothing happens? For, in the mind of the divine author of the Scriptures, that day must be the Sabbath.

At what period the 364-day calendar originated is a disputed matter. In the view of the present writer, it originated in the mid-third century B. C.<sup>4</sup>;

<sup>3</sup> See: J. M. BAUMGARTEN, *The Calendar of the Book of Jubilees and the Bible* // IDEM, *Studies in Qumran Law* (Leiden, 1977) 101–114.

<sup>4</sup> BECKWITH, *Calendar and Chronology*... 105–110.

and now that the oldest manuscripts of the Astronomical Book are being dated to that century, few would want to place its origin any later. What would the Scriptures have consisted of at that period? According to the older critical orthodoxy, they would have consisted of the first two sections of the Hebrew Bible, the Law and the Prophets, but not of the third, the Hagiographa, which remained outside the canon until the first century A. D.<sup>5</sup> On this view, the Scriptures would have consisted of Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy, Joshua, Judges, Samuel, Kings, Jeremiah, Ezekiel, Isaiah and the Twelve Minor Prophets. However, the actual evidence indicates that the recognition of the Hagiographa as Scripture must have taken place earlier than this, and the first really substantial piece of evidence on the matter, dating from about 180 B. C., indicates an acceptance of four or five of the eleven Hagiographa as Scripture. Ben Sira's catalogue of famous men in Ecclesiasticus 44–50 starts with the patriarchs and ends with Simon the Just, but before introducing the last named it sums up the earlier names in Ecclus. 49:14–16 by returning to the patriarchs and identifying the greatest of all the famous men. This separation between the earlier names and the last one strongly suggests that up to the point so far reached the names have been biblical names, whereas the one to follow will not be. The books that Ben Sira draws upon in chapters 44–49 were all later to have a place in the Hebrew Scriptures, so it is likely that they already did. And among these books are Psalms and Proverbs (Ecclus. 44:4 f. Heb. cp. 47:8, 14–17), Ezra-Nehe-miah (Ecclus. 49:11–13), Chronicles (Ecclus. 47:9 f.) and probably Job (Ecclus. 49:9 Heb.). The books most conspicuous by their absence from the list are Daniel and Esther, though Ruth, Ecclesiastes, Song of Songs and Lamentations are also apparently missing. This suggests that, though Daniel and Esther may well have existed at the time, there was no agreement as yet to include them among the Scriptures.

To turn from Ecclesiasticus to the 364-day calendar is to go back at least seventy years, to the mid-third century B. C., and to a quite different sort of evidence. We turn from book connected with famous men to books containing dates. Most of the books of the Hebrew Bible are connected with famous men, but only two thirds of the twenty-four books contain dates. Those that do not contain dates may or may not have been in the canon, but those that do contain dates provide actual evidence whether they were in the canon or not. This evidence, as it would have been interpreted by the framer of the 364-day calendar, is as follows. The interpretation, as here given, leaves open the question of whether he would have counted the Sabbath in week-long

<sup>5</sup> So H. E. RYLE, *The Canon of the Old Testament* (London, 1909 (1892)) and many others. For the evidence against this theory, see the writer's book: *The Old Testament Canon of the New Testament Church, and its Background in Early Judaism* (London, 1985).

festivals as one of the festival-days or not (later adherents of this calendar would not have done so, but would have rested on the Sabbath and lengthened the festival by one day). Implicit dates are included here as well as explicit ones.

#### Genesis

- |        |   |             |
|--------|---|-------------|
| 7 : 11 | The flood began on 17th day of second month                   | (Sunday)    |
| 7 : 13 | On selfsame day Noah and his family entered the ark           | (Sunday)    |
| 8 : 4  | The ark rested on Ararat on 17th day of seventh month         | (Friday)    |
| 8 : 5  | On 1st day of tenth month the tops of the mountains were seen | (Wednesday) |
| 8 : 13 | On 1st day of first month the waters were dried up            | (Wednesday) |
| 8 : 14 | On 27th day of second month the earth was dry                 | (Wednesday) |

#### Exodus

- |         |   |                                      |
|---------|---|--------------------------------------|
| 12 : 3  | On 10th day of first month a lamb to be taken   | (Friday)                             |
| 12 : 6  | On 14th day of first month the lamb to be killed  | (Tuesday)                            |
| 12 : 15 | On 15th day of first month leaven to be removed   | (Wednesday)                          |
| 12 : 16 | On 15th and 21st day of first month a holy convocation to be held                         | (Wednesday and Tuesday or Wednesday) |
| 12 : 18 | From evening of 14th to evening of 21st day of first month, no leavened bread to be eaten | (Tuesday and Tuesday or Wednesday)   |
| 13 : 6  | On 21st day of first month a feast to be held   | (Tuesday or Wednesday)               |
| 16 : 1  | On 15th day of second month Israel reached wilderness of Sin                              | (Friday)                             |
| 40 : 2  | On 1st day of first month tabernacle to be erected  | (Wednesday)                          |
| 40 : 17 | - ditto -   | (Wednesday)                          |

#### Leviticus

- |            |   |                         |
|------------|---|-------------------------|
| 9 : 1 f.   | On 8th day of consecration and of first month Aaron's offering to be made | (Wednesday or Thursday) |
| 16 : 29 f. | On 10th day of seventh month the fast of Day of Atonement to be held      | (Friday)                |

- 23 : 5 On 14th day of first month is the Passover (Tuesday)
- 23 : 6 f. On 15th day of first month  
is a holy convocation: Unleavened Bread (Wednesday)
- 23 : 8 On 21st day of first month  
is a holy convocation: Unleavened Bread (Tuesday  
or Wednesday)
- 23 : 11 On 26th day of first month is the Sheaf (Sunday)
- 23 : 15 f. On 15th day of third month is Pentecost (Sunday)
- 23 : 24 On 1st day of seventh month is Trumpets (Wednesday)
- 23 : 27 On 10th of seventh month the Day  
of Atonement (Friday)
- 23 : 32 From evening of 9th day of seventh month  
the rest day of Atonement (Thursday)
- 23 : 34 f. On 15th day of seventh month  
is a holy convocation: Tabernacles (Wednesday)
- 23 : 36 On 22nd day of seventh month  
is a holy convocation: Tabernacles (Wednesday  
or Thursday)
- 23 : 39 On 15th and 22nd day of seventh month  
is a rest day: Tabernacles (Wednesday  
and Wednesday  
or Thursday)
- 23 : 40 On 15th day of seventh month booths  
are made: Tabernacles (Wednesday)
- 25 : 9 On 10th day of seventh month a trumpet  
to be sounded: Day of Atonement (Friday)

Numbers

- 1 : 1 On 1st day of second month the Lord  
speaks to Moses (Friday)
- 1 : 18 On 1st day of second month the congregation  
was assembled (Friday)
- 9 : 2 f. On 14th day of first month is Passover (Tuesday)
- 9 : 5 On 14th day of first month Passover was kept (Tuesday)
- 9 : 11 On 14th day of second month  
is Second Passover (Thursday)
- 10 : 10 On new moons a trumpet to be sounded (Wednesday,  
Frid. and Sun.)
- 10 : 11 On 20th day of second month  
the cloud taken up (Wednesday)
- 28 : 11 On new moons sacrifice to be offered (Wednesday,  
Frid. and Sun.)

- 28 : 16 On 14th day of first month is Passover (Tuesday)
- 28 : 17 f. On 15th day of first month  
is a holy convocation: Unleavened Bread (Wednesday)
- 28 : 25 On 21st day of first month  
is a holy convocation: Unleavened Bread (Tuesday or  
Wednesday)
- 29 : 1 On 1st day of seventh month is Trumpets (Wednesday)
- 29 : 7 On 10th day of seventh month  
a holy convocation: Day of Atonement (Friday)
- 29 : 12 On 15th day of seventh month  
is a holy convocation: Tabernacles (Wednesday)
- 29 : 35 On 22nd day of seventh month  
is a solemn assembly: Tabernacles (Wednesday or  
Thursday)
- 33 : 3 On 15th day of first month Israel left Rameses (Wednesday)
- 33 : 38 On 1st day of fifth month Aaron died (Friday)

Deuteronomy

- 1 : 3 On 1st day of eleventh month Moses  
spoke to Israel (Friday)

Joshua

- 4 : 19 On 10th day of first month Israel  
crossed the Jordan (Friday)
- 5 : 10 On 14th day of first month Israel  
kept the Passover (Tuesday)

Judges

No dates

Samuel

- 1 Sam. 12 : 17 Today is wheat-harvest, i. e. Pentecost,  
15th day of third month (Sunday)
- 1 Sam. 20 : 5 Tomorrow is new moon (Wed., Fri.  
or Sun.)
- 1 Sam. 20 : 18 - ditto - (Wed., Fri.  
or Sun.)
- 1 Sam. 20 : 24 The new moon meal (Wed., Fri.  
or Sun.)
- 1 Sam. 20 : 27 The morrow after the new moon (Thurs., Sab-  
bath or Mon.)
- 1 Sam. 20 : 34 - ditto - (Thurs., Sab-  
bath or Mon.)

Kings

1 Kings 8 : 66	(cp. 2 Chron. 7 : 10) The people return home on 23rd day of seventh month	(Thursday or Friday)
1 Kings 12 : 32	On 15th day of eighth month was Jeroboam's feast	(Friday)
1 Kings 12 : 33	- ditto -	(Friday)
2 Kings 4 : 23	New moon	(Wed., Fri. or Sunday)
2 Kings 25 : 1	Nebuchadnezzar's army comes on 10th day of tenth month	(Friday)
2 Kings 25 : 3	Famine begins on 9th day of fourth month	(Thursday)
2 Kings 25 : 8 f.	On 7th day of fifth month Nebuzaradan comes to burn Jerusalem	(Thursday)
2 Kings 25 : 27	On 27th day of twelfth month Jehoiachin released from prison	(Friday)

Jeremiah

39 : 2	On 9th day of fourth month a breach made in Jerusalem	(Thursday)
52 : 4	On 10th day of tenth month Nebuchadnezzar's army arrives	(Friday)
52 : 6	On 9th day of fourth month famine begins	(Thursday)
52 : 12 f.	On 10th day of fifth month Nebuzaradan comes and burns Jerusalem	(Sunday)
52 : 31	On 25th day of twelfth month Jehoiachin released from prison	(Wednesday)

Ezekiel

1 : 1-3	On 5th day of fourth month the word of the Lord came to Ezekiel	(Sunday)
8 : 1	On 5th day of sixth month the hand of the Lord fell upon Ezekiel	(Thursday)
20 : 1	On the 10th day of fifth month elders came to enquire of the Lord	(Sunday)
24 : 1 f.	On 10th day of tenth month the word of the Lord came to Ezekiel	(Friday)
26 : 1	New moon	(Wed., Fri. or Sun.)

29 : 1	On 12th day of tenth month the word of the Lord came to Ezekiel	(Sunday)
29 : 17	On 1st day of first month the word of the Lord came to Ezekiel	(Wednesday)
30 : 20	On 7th day of first month the word of the Lord came to Ezekiel	(Tuesday)
31 : 1	On 1st day of third month the word of the Lord came to Ezekiel	(Sunday)
32 : 1	On 1st day of twelfth month the word of the Lord came to Ezekiel	(Sunday)
32 : 17	On 15th day of twelfth month the word of the Lord came to Ezekiel	(Sunday)
33 : 21	On 5th day of tenth month news came of fall of Jerusalem	(Sunday)
40 : 1	On 10th day of first month the hand of the Lord was upon Ezekiel	(Friday)
45 : 17	New moon	(Wed., Fri. or Sun.)
45 : 18	On 1st day of first month sanctuary to be cleansed	(Wednesday)
45 : 20	On 7th day of first month atonement to be made	(Tuesday)
45 : 21	On 14th day of first month is Passover	(Tuesday)
45 : 25	On 15th day of seventh month is Tabernacles	(Wednesday)
46 : 1	New moons	(Wed., Fri. and Sun.)
46 : 3	New moons	(Wed., Fri. and Sun.)
46 : 6	New moons	(Wed., Fri. and Sun.)

Isaiah

1 : 13	New moons	(Wed., Fri. and Sun.)
1 : 14	New moons	(Wed., Fri. and Sun.)

The Twelve

Hos. 2 : 11	New moons	(Wed., Fri. and Sun.)
-------------	-----------	-----------------------

Amos 8 : 5	New moons	(Wed., Fri. and Sun.)
Hag. 1 : 1	On 1st day of sixth month came the word of the Lord by Haggai	(Sunday)
1 : 14 f.	On 24th day of sixth month work began on the house of the Lord	(Tuesday)
2 : 1	On 21st day of seventh month came the word of the Lord by Haggai	(Tuesday)
2 : 10	On 24th day of ninth month came the word of the Lord by Haggai	(Tuesday)
2 : 18	On 24th day of ninth month came the word of the Lord by Haggai	(Tuesday)
2 : 20	On 24th day of ninth month came the word of the Lord by Haggai	(Tuesday)
Zec. 1 : 7	On 24th day of eleventh month came the word of the Lord to Zechariah	(Sunday)
7 : 1	On 4th day of ninth month came the word of the Lord to Zechariah	(Wednesday)

Ruth

1 : 22	Naomi arrived home at the beginning of barley harvest, i. e. 26th day of first month	(Sunday)
--------	--	----------

Psalms

81 : 3	The trumpet to be blown at the new moon	(Wed., Fri. and Sun.)
--------	---	-----------------------

Job, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs, Lamentations

No dates

Daniel

10 : 4 f.	On 24th day of first month Daniel saw a vision	(Friday)
-----------	--	----------

Esther

3 : 12	On 13th day of first month Haman's letter sent	(Monday)
3 : 13	On 13th day of twelfth month the Jews to be slain	(Friday)
8 : 9	On 23rd day of third month Mordecai's letter sent	(Monday)
8 : 11 f.	On 13th day of twelfth month the Jews to defend themselves	(Friday)

9 : 1 f.	On 13th day of twelfth month the Jews punished their enemies	(Friday)
9 : 15	On 14th day of twelfth month the Jews in Shushan slew their enemies	(Sabbath)
9 : 16 f.	On 13th day of twelfth month the Jews in the provinces slew their enemies	(Friday)
9 : 17	On 14th day of twelfth month the Jews in the provinces rested	(Sabbath)
9 : 18	On 13th and 14th day of twelfth month the Jews in Shushan slew their enemies and on 15th day they rested	(Friday and Sabbath)
9 : 19	On 14th day of twelfth month the Jews in the villages hold a feast	(Sabbath)
9 : 21	On 14th and 15th days of twelfth month the Jews to hold a feast	(Sabbath and Sunday)

Ezra-Nehemiah

Ezra 3 : 5	New moons	(Wed., Fri. and Sun.)
3 : 6	On 1st day of seventh month sacrifice recommences	(Wednesday)
6 : 15	The temple finished on 3rd day of twelfth month	(Tuesday)
6 : 19	On 14th day of first month Passover was kept	(Tuesday)
7 : 9	On 1st day of first month Ezra left Babylon and on 1st day of fifth month he reached Jerusalem	(Wednesday)
8 : 31	On 12th day of first month the Jews leave river of Ahava	(Friday)
10 : 9	On 20th day of ninth month the Jews assemble	(Sunday)
10 : 16	On 1st day of tenth month mixed marriages start being investigated	(Friday)
10 : 17	On 1st day of first month investigation completed	(Wednesday)
Neh. 6 : 15	On 25th day of sixth month the wall finished	(Wednesday)

8 : 2	On 1st day of seventh month Ezra brings the Law-book	(Wednesday)
8 : 13	On 2nd day of seventh month Ezra continues the reading	(Thursday)
8 : 18	A solemn assembly held on 22nd day of seventh month	(Wednesday or Thursday)
9 : 1	On 24th day of seventh month a fast held	(Friday)
10 : 33	New moons	(Wed., Fri. and Sun.)

Chronicles

1 Chron. 23 : 31	New moons	(Wed., Fri. and Sun.)
2 Chron. 2 : 4	New moons	(Wed., Fri. and Sun.)
(?) 3 : 2	On 2nd day of second month Temple commenced	(Sabbath) <sup>6</sup>
7 : 10	On 23rd day of seventh month people sent home	(Thurs. or Fri.)
8 : 13	New moons	(Wed., Fri. and Sun.)
	Unleavened Bread: 15th and 21st day of first month	(Wed. and Tues. or Wed.)
	Pentecost: 15th day of third month	(Sunday)
	Tabernacles: 15th and 22nd day of seventh month	(Wed. and Wed. or Thurs.)
29 : 17	On 1st days of first month sanctification begins	(Wednesday)
	On 8th day of first month they reach the porch	(Wednesday)
	On 16th day of first month they finish	(Thursday)
30 : 15	On 14th day of second month, Second Passover held	(Thursday)
31 : 3	New moons	(Wed., Fri. and Sun.)

<sup>6</sup> The date here occurs in only some Hebrew manuscripts and is not supported by Greek or Syriac.

35 : 1	On 14th day of first month, Passover held	(Tuesday)
--------	--	-----------

When one sums up the evidence, one finds that the Book of Esther is a special case. In the other books, events occur as follows:

34 on Sundays	(+ 5 possibles)
0 on Mondays	(+ 2 possibles)
18 on Tuesdays	(+ 6 possibles)
48 on Wednesdays	(+ 18 possibles)
10 on Thursdays	(+ 8 possibles)
39 on Fridays	(+ 7 possibles)
0 on Sabbaths	(+ 3 possibles)

In the Book of Esther, however, events occur as follows:

2 on Sundays
2 on Mondays
0 on Tuesdays, Wednesdays or Thursdays
5 on Fridays
5 on Sabbaths

So, whereas in other books no events occur on Mondays and (what is more important) none on Sabbaths, in the book of Esther two occur on Mondays and five on Sabbaths. It follows that the Book of Esther cannot have been among the Scriptures on which the framer of the 364-day calendar based it<sup>7</sup>, though any of the other books in the Hebrew Bible may have been. This was doubtless one of the principal reasons why the men of Qumran later had problems with Esther: it conflicted with their calendar. To other Jews, using one of the popular calendars, this was not an issue, however.

Of the remaining books (those conformable to the 364-day calendar), the ones which have several explicit dates in them are Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Joshua, Kings, Jeremiah, Ezekiel, the Minor Prophets, Ezra-Nehemiah and Chronicles, while those with just one explicit date are Deuteronomy and Daniel. The former group, therefore, were almost certainly canonical, and possibly the latter group; while of the books which do not contain dates, or explicit dates, one should probably add to these Judges, Samuel, Isaiah, Psalms, Job and Proverbs (as in Ecclesiasticus), though one cannot be certain.

<sup>7</sup> By parity of reasoning, the deuterocanonical books were not among the Scriptures on which 364-day calendar was based. The only one of them which was probably in existence as early as the mid-third century B. C. is Tobit; and in Tobit 2:12 (according to the older text, reproduced in Codex Sinaiticus) Anna is doing her daily work on the seventh day of the twelfth month, which according to the 364-day calendar is a Sabbath.



### Postscript

It was perhaps a surprise to the framer of the 364-day calendar to find that his year, consisting as it did of complete weeks, could not begin on the first day of the week, Sunday. The simplest arrangement would have for the first day of creation-week to be also the first day of the first year of world history. In that case, however, the seventh day of the first month, and the corresponding day in every week thereafter throughout the year, would have been a Sabbath, and these Sabbaths would have clashed with several of the biblical dates listed above as dates on which events occur. It was probably also a surprise to him to find that there are two weekdays, and not just one, on which none of the biblical dates fall, and so no events occur. Which of these two vacant days was the Sabbath? The Sabbath could be on the fourth day of the first month, or it could be on the sixth day; in the former case the year would begin on Wednesday, in the latter case on Monday. The way that he resolved this problem was probably from the symbolism of creation-week. If the year began on Wednesday, this was not indeed the first day of creation, the day of the creation of light, but it was the day of the creation of the heavenly luminaries (Gen. 1:14–19), which might be thought an almost equally suitable day for year to begin. If, on the other hand, the year began on Monday, this was merely the day of the creation of the firmament between the upper and lower waters (Gen. 1:6–8). So, in the interests of appropriate symbolism, the year had to begin on Wednesday, and in that case the Sabbath would be on the fourth day of the first month, and on the corresponding day each week throughout the 52 weeks of the year.

G. Dorival

## UN SEUL OU DEUX JEUNES HOMMES RICHES?

Pour rendre hommage à Annie Jaubert, dont les travaux ont porté sur le judaïsme du Second Temple, les écrits intertestamentaires, le Nouveau Testament, les Pères de l'Eglise des premiers siècles, comme Clément de Rome ou Origène, il a paru approprié de traiter un sujet touchant à plusieurs de ces domaines. L'épisode du jeune homme riche que rapportent Matthieu 19, 16–30, Marc 10, 17–31 et Luc 18, 18–30, va nous permettre d'aborder, outre un épisode particulièrement célèbre du Nouveau Testament, le domaine du judéo-christianisme, et singulièrement l'*Evangelium selon les Hébreux*, ainsi que le champ de la patristique, en l'occurrence Origène.

C'est Origène qui fournira notre point de départ. L'épisode du jeune homme riche est expliqué dans le *Commentaire sur Matthieu* XV 10–20.<sup>1</sup> C'est vers 249 qu'Origène a composé les 25 tomes de ce Commentaire, dont il nous reste, en grec, les tomes X–XVII sur Matthieu 13, 36–22, 33. En outre une traduction latine ancienne, de la deuxième moitié du Ve siècle ou du VIe siècle, démarre au tome XII 9 et s'achève à la fin des derniers chapitres du tome XXV; elle offre le commentaire de Matthieu 16, 13–27, 63. On a pris l'habitude d'appeler *Vetus interpretatio* la partie de la traduction dont nous possédons le grec et *Series* (abrégé de *Series veteris interpretationis commentariorum Origenis in Matthaeum*) celle des tomes qui ne sont connus qu'en latin.<sup>2</sup>

Le contexte immédiat du passage qui nous intéresse est le suivant. Le jeune homme riche vient de demander à Jésus quels commandements il doit observer pour entrer dans la vie éternelle. Et Jésus de répondre: «Tu ne commettras pas l'adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage, honore ton père et ta mère. Et tu aimeras ton prochain comme toi-même». Origène commente en disant qu'il y a une progression dans

<sup>1</sup> Edition dans E. KLOSTERMANN, E. BENZ, *Origenes Werke X. Origenes Matthäuseklärung, I. Die griechisch erhaltenen Tomoi* (Berlin, 1935–1937) (GCS 40). Le volume donne à la fois le texte grec et la *Vetus interpretatio*.

<sup>2</sup> Voir R. GIROD, La traduction latine anonyme du Commentaire sur Matthieu // H. CROUZEL, G. LOMIENTO, J. RIUS-CAMPS, *Origeniana. Premier colloque international des études origénienes* (septembre 1973) (Bari, 1975) 125–138. M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident* (Paris, 1967) a proposé d'attribuer la *Vetus interpretatio*, mais non les *Series*, à un arien. Cette hypothèse a été réfutée par P. NAUTIN dans le compte rendu qu'il fait de l'ouvrage dans la *Revue de l'histoire des religions* (1970) 74 sq, et par R. GIROD lui-même.

les commandements, le plus difficile à observer étant cité en dernier. Il cite l'apôtre Paul qui, en Romains 13, 9, affirme que le «tu ne tueras pas, tu ne commettras par l'adultère, tu ne voleras pas et tout autre commandement sont récapitulés dans cette parole: tu aimeras ton prochain comme toi-même». Origène en conclut que, si celui qui observe tous les commandements est parfait, celui qui observe le commandement d'amour du prochain est parfait.

Voici la traduction du texte grec, dans laquelle j'ai introduit des numéros de paragraphes, pour la clarté de la comparaison entre le grec et le latin. On remarque que le paragraphe 3 manque dans le grec:<sup>3</sup>

1. Mais, si celui-là est parfait, on peut se demander comment il se fait que, alors que le jeune homme a dit: «tout cela, je l'ai observé depuis ma jeunesse; que me manque-t-il encore?» (Matthieu 19, 20), le Sauveur a répondu comme si celui qui avait fait tout cela n'était pas parfait, tout en donnant son assentiment à l'affirmation «tout cela, je l'ai fait»,<sup>4</sup> par les mots: «si tu veux être parfait, va, vends tes biens et donne aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel, et viens, suis-moi» (Matthieu 19, 21). Fais donc attention si nous pouvons répondre à la présente recherche d'une seule façon, ainsi: peut-être, à propos de la parole «tu aimeras ton prochain comme toi-même», peut-on supposer qu'elle n'a pas été transmise en cet endroit par le Sauveur, mais qu'elle a été ajoutée par quelqu'un qui ne comprenait pas l'acribie de ce qui était dit. Or ce qui parlera en faveur de la supposition de l'ajout, en cet endroit, de la parole «tu aimeras ton prochain comme toi-même», c'est l'exposition des faits semblables de la part de Marc et de Luc: aucun des deux n'a ajouté aux commandements transmis en ce lieu par Jésus la parole «tu aimeras ton prochain comme toi-même». Et celui qui veut conforter l'idée que le commandement «tu aimeras ton prochain comme toi-même» a été inséré hors de propos dira sûrement que, s'il est vrai que les mêmes paroles ont été transcrites avec des mots différents chez les trois, Jésus n'aurait pas dit «une seule chose te manque» (Marc 10, 21) ou «une seule chose te fait encore défaut»

<sup>3</sup> Il s'agit d'un texte difficile. J'ai consulté la traduction allemande de H. J. VOGT, Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus. II (Stuttgart, 1990), et la traduction italienne de R. SCOGNAMIGLIO, dans M.-I. DANIELI et R. SCOGNAMIGLIO, Origene. Commento al vangelo di Matteo/2 (Libri XIII-XV) (Rome, 1999).

<sup>4</sup> La correction de μήν εν μήπω n'est pas nécessaire pour le sens et je ne l'adopte pas, même si μήπω a un support dans la *vetus interpretatio*: *nondum*. Si l'on considère que la négation porte à la fois sur le génitif absolu et sur le participe nominatif apposé au verbe principal, on traduira: «le Sauveur a répondu comme si celui qui avait fait tout cela n'était pas parfait et comme s'il ne donnait pas son assentiment à la phrase etc.» Toutefois, comme, un peu plus bas, Origène affirme que, selon Marc 10, 21, Jésus a donné son assentiment, la traduction proposée paraît préférable.

(Luc 18, 22) à celui qui a proclamé qu'il a accompli le commandement «tu aimeras ton prochain comme toi-même». Surtout si, selon l'Apôtre, la parole «tu ne tueras pas et la <suite et><sup>5</sup> tout autre commandement sont récapitulés dans cette parole: «tu aimeras ton prochain comme toi-même» (Romains 13, 9). Mais, étant donné que, selon Marc, «ayant regardé» vers ce riche qui avait dit: «tout cela, je l'ai observé depuis ma jeunesse», «il l'aima» (Marc 10, 21), il est clair qu'il a donné son assentiment au fait d'avoir fait ce qu'il avait proclamé avoir accompli.<sup>6</sup> En effet, il le scruta de sa pensée et il vit un homme qui proclamait en toute bonne conscience avoir accompli les présents commandements. Mais, si la parole «tu aimeras ton prochain comme toi-même» avait été dite en plus des autres commandements, Marc et Luc n'auraient pas omis ce commandement capital et suprême, sauf à dire que ce qui a été écrit est semblable, mais n'a pas été dit sur le même. Mais comment Jésus aurait-il pu s'adresser à celui qui a accompli, en plus du reste, le commandement «tu aimeras ton prochain comme toi-même» comme s'il était un homme pas encore parfait et comment aurait-il pu lui dire «si tu veux être parfait, vas, vends tes biens et donne aux pauvres etc.»?

2. Et si, dans beaucoup d'autres cas, il n'y avait pas de désaccord entre les exemplaires entre eux, en sorte que tout ce qui est selon Matthieu ne s'accorde pas avec les autres, et de la même façon pour les autres évangiles, celui qui suppose que le commandement «tu aimeras ton prochain comme toi-même» a été inséré en cet endroit sans avoir été dit par le Sauveur pourrait passer pour être impie. Mais en réalité il est évident que nombreuses se trouvent être les différences entre les exemplaires, soit du fait de la négligence de certains copistes, soit du fait de l'audace mauvaise de certains, <soit du fait de ceux qui n'ont pas soin><sup>7</sup> de la correction de ce qui est écrit, soit encore du fait de ceux qui, dans la correction, ajoutent ou suppriment ce qui leur semble bon. Or donc, le désaccord entre les exemplaires de l'Ancien Testament, avec l'aide de Dieu, nous avons trouvé le moyen de lui porter remède: nous utilisons comme critère les autres éditions. En effet, les

<sup>5</sup> La correction de καὶ τὰ ἐξ ἑτέρων καὶ τὰ ἐξ ἑτέρων est nécessaire pour la syntaxe et est fondée sur la *vetus interpretatio*.

<sup>6</sup> Il n'est pas nécessaire de retenir la correction d'E. Klostermann qui, se fondant sans doute sur l'expression τῷ ἐπαγγελαμένῳ πεπληρωμένῳ, qui figure quelques lignes plus haut (et qui est reprise, à l'accusatif, quelques lignes plus bas), propose: τῷ ἐπαγγελαμένῳ πεποιημένῳ ἃ ἐπηγγείλετο πεπληρωμένῳ. En fait, ici, Jésus donne son assentiment, non aux mots prononcés par le jeune homme riche: «tout cela, je l'ai observé», mais à son acte même d'observance.

<sup>7</sup> La correction d'E. Klostermann, nécessaire pour le sens, consiste en une rétroversion de la *vetus interpretatio*.

passages contestés chez les Septante à cause du désaccord entre les exemplaires, nous en faisons la critique grâce aux autres éditions: nous avons gardé ce qui est d'accord avec celles-là et nous avons obélisé certains passages qui ne se trouvaient pas dans l'hébreu, sans avoir l'audace de les supprimer complètement, tandis que nous avons ajouté d'autres passages en les pourvoyant d'astérisques, afin qu'il soit évident qu'ils ne sont pas présents chez les Septante et que nous les avons ajoutés d'après les autres versions en accord avec l'Hébreu. Notre but est que celui qui le veut les introduise, mais que celui qu'une telle chose heurte fasse ce qu'il veut en ce qui concerne leur acceptation ou non.

4. Ainsi donc celui qui veut que n'ait pas été inséré en cet endroit le commandement «tu aimeras ton prochain comme toi-même», mais que, vraiment, il ait été alors dit par le Seigneur après les premiers commandements, celui-là dira que notre Seigneur, qui voulait reprendre légèrement et sans haine ce riche-là dans la mesure où il n'était pas dans le vrai quand il avait dit avoir observé le commandement «tu aimeras ton prochain comme toi-même», lui a dit la parole «si tu veux être parfait, vas, vends tes biens et donne aux pauvres»; car, de la sorte, il sera évident que tu es dans le vrai en ce qui concerne le fait d'avoir observé le commandement «tu aimeras ton prochain comme toi-même».

Voici la traduction du latin, avec les mêmes numéros de paragraphes qu'en grec:

1. Mais, si celui-là est parfait qui aime son prochain comme lui-même, cherche comment il se fait qu'au jeune homme qui a dit: «tout cela, je l'ai observé depuis ma jeunesse; que me manque-t-il donc?» (Matthieu 19, 20) le Seigneur a répondu comme si celui qui avait fait tout cela n'était pas encore parfait et, comme s'il approuvait celui qui avait dit: «tout cela, je l'ai fait», il a répondu: «si tu veux être parfait, vas et vends tout ce que tu possèdes et donne aux pauvres et tu auras un trésor dans les cieux et viens, suis-moi» (Matthieu 19, 21). Vois donc si nous pouvons répondre à la question proposée d'une seule façon, ainsi: peut-être, à propos de ce qu'il a dit «tu aimeras ton prochain comme toi-même», peut-on supposer que cela n'a pas été placé par le Seigneur en ce lieu, mais a été ajouté par je ne sais qui, qui ne comprenait pas la subtilité de ces dits. Or, que cela ait été ajouté, le recommande le fait que Marc et Luc, qui exposent le même passage, n'ajoutent ni l'un ni l'autre la parole «tu aimeras ton prochain comme toi-même». D'autre part, celui qui veut défendre l'idée que cela a été ajouté dira: s'il est vrai que les mêmes paroles ont été exposées avec des mots différents par les trois, le Seigneur n'aurait jamais dit: «une

seule chose te manque» (Marc 10, 21) ou «une seule chose te fait défaut» (Luc 18, 22), à celui qui a proclamé qu'il a accompli le commandement qui dit: «tu aimeras ton prochain comme toi-même». Surtout si, selon l'Apôtre, ce qui est dit: «tu ne tueras pas», etc. et tout autre commandement est récapitulé dans cette parole: tu aimeras ton prochain comme toi-même» (Romains 13, 9). De fait, selon Marc, il dit ainsi: «le regardant, lui» qui avait dit: «tout cela, je l'ai observé depuis ma jeunesse», «il l'aima» (Marc 10, 21), c'est-à-dire il l'embrassa. En effet, il est clair qu'il a approuvé la proclamation de celui qui avait dit qu'il avait accompli tout cela. Car, le scrutant mentalement, il vit un homme qui proclamait en toute bonne conscience qu'il avait accompli les commandements proposés. Jamais en effet, s'il avait dit avoir accompli aussi la parole «tu aimeras ton prochain comme toi-même» en plus des autres commandements, Marc et Luc n'auraient omis ce commandement capital et suprême, sauf à dire que les écrits sont semblables, mais qu'ils n'ont pas été dits du même. Mais comment Jésus aurait-il pu répondre à celui qui a accompli, en plus du reste, le commandement «tu aimeras ton prochain comme toi-même» comme s'il n'était pas encore parfait et lui dire: «si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne aux pauvres»?

2. En effet, nous avons trouvé de nombreuses différences entre les exemplaires, soit du fait de la négligence des copistes, soit du fait de l'audace de certains, soit à cause de ceux qui négligent de corriger les Ecritures, soit à cause de ceux qui, dans leurs corrections, ajoutent ou suppriment ce qui leur semble bon. Et dans les exemplaires de l'Ancien Testament, nous avons pu, avec l'aide de Dieu, ajuster ensemble tous les passages en désaccord: nous utilisons le jugement des autres éditions. En effet ce qui semblait être douteux chez les Septante à cause du désaccord entre les exemplaires, en faisant jugement d'après les autres éditions nous l'avons conservé quand il y avait accord. Et certains passages nous les avons notés comme n'étant pas présents dans l'Hébreu, sans oser les enlever complètement; à d'autres, nous avons fait un ajout au moyen d'astérisques, afin qu'il soit évident que ce qui n'est pas présent chez les Septante, nous l'avons ajouté d'après les autres éditions en accord avec l'Hébreu.

3. Mais, dans les exemplaires du Nouveau Testament, je n'ai pas pensé pouvoir faire cette même chose sans danger. Seulement, j'ai pensé qu'il n'était pas contraire à la raison de devoir exposer les suppositions, ainsi que les raisons et les causes des suppositions, ainsi dans ce passage où il est dit «tu aimeras ton prochain comme toi-même», puisqu'il n'est pas présent chez Marc et Luc. Que ceux qui le peuvent jugent si est vrai ou faux ce dont nous traitons. Cependant, agissons comme si la parole «tu aimeras ton prochain comme toi-même» était

présente, et traitons de ce passage d'une autre façon. Il est écrit dans un évangile qui est dit selon les Hébreux (si cependant on convient de le recevoir non à titre d'autorité, mais à titre d'éclaircissement de la question proposée):

«Un autre parmi les riches, est-il dit, lui dit: "Maître, quel bien dois-je faire pour vivre?" Il lui dit: "Homme, fais la Loi et les Prophètes". Il lui répondit: "Je l'ai fait". Il lui dit: "Va, vends tout ce que tu possèdes et partage-le parmi les pauvres, et viens, suis-moi". Or le riche commença à se gratter la tête et cela ne lui plut pas. Et le Seigneur lui dit: "Pourquoi dis-tu: J'ai fait la Loi et les Prophètes? En effet il est écrit dans la Loi: Tu aimeras ton prochain comme toi-même, et voici que sont nombreux tes frères fils d'Abraham qui sont vêtus d'excréments, mourant de faim, et ta maison est pleine de nombreux biens, et rien du tout ne sort d'elle vers eux". Et se tournant vers Simon son disciple assis près de lui, il lui dit: "Simon, fils de Jonas, il est plus facile à un chameau d'entrer par le chas d'une aiguille qu'à un riche dans le royaume des cieux"».

Donc il est vrai que le riche n'a pas accompli le commandement: «tu aimeras ton prochain comme toi-même», lui qui a méprisé beaucoup de pauvres et ne leur a distribué aucune de ses si grandes richesses. En effet, il est impossible de remplir le commandement qui dit: «tu aimeras ton prochain comme toi-même», et d'être riche et surtout d'avoir de si grandes possessions.

4. Donc celui qui n'estime pas que doit être rejetée comme fausse cette parole: «tu aimeras ton prochain comme toi-même», mais qu'elle doit être reçue comme un vrai dit du Seigneur, celui-là dira que<sup>8</sup> notre Seigneur, qui voulait reprendre ce riche, non tant en le reprenant ouvertement, mais légèrement et sans la moindre haine, dans la mesure où il ne disait pas des choses vraies en affirmant qu'il avait accompli aussi ce commandement: «tu aimeras ton prochain comme toi-même», lui a dit la parole: «si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne aux pauvres»; car, de la sorte, il sera évident que tu dis le vrai, puisque tu as chéri et aimé ton prochain comme toi-même.

Au paragraphe 1, la traduction latine est assez proche du grec, malgré quelques différences: la première phrase n'est pas absolument identique; le passage où Marc et Luc sont introduits est plus développé en grec qu'en latin; inversement, à propos de Marc 10, 21 («il l'aima»), le latin ajoute:

<sup>8</sup> Au lieu de *dicet, non satis arguitione aperta, sed quoniam strictim et non satis odibiliter etc.*, je propose de lire: *dicet quoniam, non satis arguitione aperta, sed strictim et non satis odibiliter etc.* ou bien: *dicet quoniam non satis arguitione aperta, sed quoniam strictim et non satis odibiliter etc.*

«c'est-à-dire il l'embrassa». Le début du paragraphe 2 («Et si, dans beaucoup d'autres cas (...) pour être un impie») et la fin du même paragraphe («Notre but est que (...) leur acceptation au non») manquent en latin; toutefois la fin du paragraphe 2 a un parallèle dans une phrase latine située au début du paragraphe 3: «Que ceux qui le peuvent jugent si est vrai ou faux ce dont nous traitons». Le paragraphe 3 est entièrement propre au latin (sauf la phrase dont il vient d'être question). Le paragraphe 4 est très proche en grec et en latin.

C'est le paragraphe 3 qui importe pour mon sujet, puisqu'il contient une citation de l'*Évangile selon les Hébreux* où il est question d'un autre jeune homme riche. Le plus souvent, l'authenticité origénienne de ce passage a été suspectée et on a proposé d'y voir une interpolation du traducteur latin. On parle d'un Pseudo-Origène.<sup>9</sup> C'est A. F. J. Klijn qui a proposé l'argumentation la plus détaillée contre la paternité origénienne du paragraphe.<sup>10</sup> Voici l'analyse qu'il donne: Origène est d'avis que le commandement de l'amour du prochain en Matthieu 19, 19, est une addition introduite par un copiste. Il rapproche alors le cas de Matthieu des additions et des omissions de la Bible des Septante par rapport à l'Hébreu. Faisant allusion à la cinquième colonne des *Hexaples*, celle qui contenait la Septante, ou encore à une édition de la Septante, il signale qu'il a mis des obèles devant les additions qu'il emprunte aux autres éditions conformes à l'Hébreu (il s'agit des versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion) et qu'il a pourvu d'astérisques les passages propres à la Septante et absents dans les versions faites sur l'Hébreu. De la sorte, le lecteur peut accepter ou refuser les versets pourvus de ces signes. A. F. J. Klijn note que cette dernière précision est absente de la traduction latine, qui propose à la place: «Mais, dans les exemplaires du Nouveau Testament, je n'ai pas pensé pouvoir faire la même chose sans danger». Il estime qu'ainsi la traduction fait dire à Origène le contraire de sa pensée véritable, qui est de faire appel à la liberté du lecteur. C'est à ce moment-là qu'est cité l'*Évangile selon les Hébreux*, dont la citation doit donc être attribuée au traducteur latin.

<sup>9</sup> Voir W. SCHNEEMELCHER, *New Testament Apocrypha I. Gospels and Related Writings / Traduction anglaise de R. McL. Wilson* (Cambridge, 1991) 137; D. A. BERTRAND, dans: *Écrits apocryphes chrétiens* (Paris, 1997) (Bibliothèque de la Pléiade) 442. Toutefois H. J. VOGT, *Das Verhältnis der alten lateinischen Übersetzung (L) zum griechisch erhaltenen Text des Matthäus-Kommentars (Gr) // R. HANSON, H. CROUZEL, Origeniana Tertia* (Rome, 1985) 91–108 (= Id., *Origenes als Exeget* (Paderborn—Munich—Vienne—Zürich, 1999) 121–134, en particulier 131), semble plutôt partisan de l'authenticité du passage et suggère l'existence de deux éditions du *Commentaire sur Matthieu* ou de différents types d'intervention sur le texte grec original.

<sup>10</sup> A. F. J. KLIJN, *Jewish-Christian Gospel Tradition* (Leyde, 1992) 24–25 et 56–60. Voir aussi IDEM, *The Question of the Rich Young Man in a Jewish-Christian Gospel // NovT* 8 (1956) 149–155.

Que penser de ce procès en inauthenticité? D'abord la pensée d'Origène sur la présence, ou non, du commandement d'amour du prochain dans Matthieu est beaucoup plus nuancée que ne le dit A. F. J. Klijn. Au paragraphe 1, il est vrai qu'il argumente en faveur de l'ajout du commandement par un copiste inintelligent. Mais, au paragraphe 4, il donne l'argumentation de ceux qui refusent que le commandement de l'amour du prochain soit une insertion maladroite. A. F. J. Klijn n'a pas remarqué qu'Origène se livre ici à une argumentation et à une contre-argumentation. Il rapporte en fait des propos tenus par d'autres et il est difficile de décider en faveur de qui il tranche. Son point de départ consiste à repérer l'existence d'une contradiction scripturaire entre Romains 13, 9 et Matthieu. Romains 13, 9 affirme que le commandement d'amour du prochain est une récapitulation des autres commandements. En conséquence, celui qui pratique cet amour du prochain est parfait, et notamment le jeune homme riche de Matthieu. Mais alors comment Jésus peut-il s'adresser à lui comme s'il n'était pas parfait? La question est donc de savoir s'il est possible de lever cette contradiction. C'est là qu'intervient la supposition selon laquelle, chez Matthieu, le commandement de l'amour du prochain serait une interpolation introduite par un scribe maladroite. Cette supposition a pour elle un argument fort: le fait que le commandement de l'amour du prochain ne figure pas dans les récits parallèles de Marc et de Luc. Le jeune homme riche n'apparaît pas chez eux comme un «parfait», puisque, à la différence de Matthieu, Jésus lui dit: «une seule chose te manque» (Marc 10, 21) ou «une seule chose te fait encore défaut» (Luc 18, 22). Ce manque et ce défaut sont précisément le fait que, jusque là, le jeune homme riche n'a pas mis en pratique le commandement de l'amour du prochain. En revanche, Jésus n'a pas de doute sur sa pratique effective des autres commandements et il l'en approuve. Origène fait enfin remarquer que, si vraiment le jeune homme riche avait affirmé qu'il pratiquait l'amour du prochain, qui est le commandement «capital et suprême», Marc et Luc n'auraient pas manqué de le mentionner. Mais il est important de noter que l'ensemble de cette argumentation est contrebalancé par une autre argumentation, qui figure au paragraphe 4: ceux qui pensent que Jésus a énoncé, non seulement les autres commandements, mais aussi le commandement d'amour, expliquent qu'il veut faire prendre conscience au jeune homme qu'il n'a pas réellement mis en pratique le commandement d'amour, puisqu'il n'a pas donné ses richesses aux pauvres.

En second lieu, la phrase latine sur les exemplaires du Nouveau Testament n'a pas la portée que lui attribue A. F. J. Klijn. Origène affirme en réalité qu'il n'a pas cru possible de traiter le Nouveau Testament comme l'Ancien, en mettant des obèles et des astérisques devant les versets problématiques.<sup>11</sup> Il faut se contenter d'énoncer les arguments qui font suspecter tel

<sup>11</sup> Il est facile de deviner le signe qui pourrait figurer devant la phrase «tu aimeras ton prochain comme toi-même»: l'astérisque, puisqu'il signale tout ce qui est en plus.

ou tel verset. Au lecteur de se déterminer. On retrouve donc, dans le cas du Nouveau Testament, l'appel à la liberté du lecteur dont A. F. J. Klijn a raison de souligner la présence dans le cas de l'Ancien.

Venons-en aux arguments en faveur de l'authenticité origénienne du passage:

1. Les quelques fragments de l'*Evangile selon les Hébreux* ont été transmis par des citateurs qui vivaient en Egypte: Clément d'Alexandrie, Origène, Didyme.<sup>12</sup> Rien ne prouve que cet Evangile ait circulé dans le monde latin. La présence d'un fragment de cet Evangile chez un traducteur latin est difficile, voire impossible, à expliquer. Les partisans de l'inauthenticité origénienne du passage répliquent à cet argument en faisant valoir que le fragment en question provient, non de l'*Evangile selon les Hébreux*, mais de l'*Evangile des Nazoréens*.<sup>13</sup> A l'appui de cette idée, on peut faire valoir deux arguments: d'abord, le fait qu'un auteur comme Jérôme attribue souvent à l'*Evangile selon les Hébreux* des fragments qui appartiennent en réalité à l'*Evangile des Nazoréens*; ensuite, le fait que, dans la *Vetus interpretatio*, Simon soit qualifié de «disciple» du Seigneur, comme c'est le cas dans le fragment 15a de l'*Evangile selon les Nazaréens*.<sup>14</sup> Ces deux arguments ne sont guère convaincants: le premier ne prouve pas que, dans le cas de la *Vetus interpretatio*, il y a eu changement de titre; il rend simplement l'hypothèse envisageable; mais la démonstration reste à faire. Cette démonstration serait-elle faite à l'aide du second argument? Il n'en est rien. D'abord, Simon peut être appelé «disciple» de Jésus aussi bien par l'*Evangile selon les Hébreux* que par l'*Evangile des Nazoréens*. Ensuite et surtout, dans le fragment cité par la *Vetus interpretatio*, Simon est qualifié de «fils de Jonas», ce qui n'est pas le cas dans les fragments connus de l'*Evangile des Nazoréens*, où il est dit «fils de Jean». <sup>15</sup> De cette remarque, on tirera la conclusion que le fragment latin a peu de chances de provenir de ce dernier évangile et que son appartenance à l'*Evangile selon les Hébreux* est beaucoup plus probable.<sup>16</sup> L'origine origénienne de la citation devient dès lors tout à fait plausible.

<sup>12</sup> Voir G. DORIVAL, Un groupe judéo-chrétien méconnu: les Hébreux // *Apocrypha* 11 (2000) 7–36, notamment 8–21.

<sup>13</sup> Voir KLJUN, Jewish-Christian Gospel Tradition... 31. L'*Evangile des Nazoréens* est parfois appelé dans l'Antiquité l'*Evangile des Nazaréens*.

<sup>14</sup> Il s'agit de la numérotation de l'édition de SCHNEEMELCHER, New Testament Apocrypha... 161; c'est le fragment XXIV de l'édition de KLJUN, Jewish-Christian Gospel Tradition... 105.

<sup>15</sup> Voir fragment 14 SCHNEEMELCHER, New Testament Apocrypha... 161 = fragment XXXIV KLJUN, Jewish-Christian Gospel Tradition... 114.

<sup>16</sup> Le fragment 15a, où Simon est qualifié de «disciple» du Seigneur, provient de Jérôme, *Contre les Pélagiens* III 2. Jérôme l'attribue explicitement à l'*Evangile selon les Hébreux*. On peut se demander s'il ne provient pas effectivement de cet évangile et s'il ne faut pas le retirer des fragments de l'*Evangile des Nazoréens*.

2. La citation de l'*Évangile selon les Hébreux* est précédée d'une remarque qui mérite de retenir l'attention: «Il est dit dans un évangile qui est dit selon les Hébreux (si cependant on convient de le recevoir non à titre d'autorité, mais à titre d'éclaircissement de la question proposée)». En effet cette remarque n'a pas de parallèle dans les citations que font Clément d'Alexandrie et Didyme, mais elle rappelle la manière dont Origène introduit un extrait de l'*Évangile selon les Hébreux* dans le *Commentaire sur Jean* II 12: «Si l'on admet l'*Évangile selon les Hébreux*, où le Sauveur lui-même dit: "Récemment, ma mère, le Saint Esprit, m'a pris par un de mes cheveux et m'a emporté sur la grande montagne du Thabor", on soulèvera la question etc.» Cette manière de parler de l'*Évangile selon les Hébreux* a un parallèle dans les *Homélies sur Jérémie* XV 4, où, commentant Jérémie 15, 10 («Malheur à moi, mère, qui as-tu enfanté en moi?»), Origène fait l'hypothèse que la «mère» est ici soit l'âme de Jésus soit Marie. Il ajoute, sans toutefois donner d'indication de provenance: «Mais si l'on reçoit le verset: "Récemment, ma mère, le Saint Esprit, m'a pris par un de mes cheveux et m'a emporté sur la grande montagne du Thabor", on peut voir qui est sa mère». Ce sont là les trois seuls passages où Origène fasse référence à l'*Évangile selon les Hébreux*. Ils ont en commun d'affirmer le caractère simplement admissible de cet évangile («si on convient de le recevoir»; «si on l'admet»; «si l'on reçoit le verset»), qui ne peut donc être imposé à l'ensemble de l'Église. On remarque cependant que la formule de la *Vetus interpretatio* est plus développée que les deux autres: «si on convient de le recevoir non à titre d'autorité, mais à titre d'éclaircissement de la question proposée». A. van den Hoek s'est demandé si la fin de la formule ne provenait pas du traducteur de la *Vetus interpretatio*.<sup>17</sup> Utilisant une remarque d'A. F. J. Klijn,<sup>18</sup> elle note que l'expression «non à titre d'autorité» est caractéristique pour parler des évangiles apocryphes à l'époque tardive. Mais précisément, la phrase ne se limite pas à cette formule, mais distingue ce qui existe à titre d'autorité et ce qui est donné à titre d'éclaircissement. Une telle distinction paraît originale. Est-elle le fait d'Origène lui-même? On est tenté de le penser, car la distinction entre l'autorité et l'éclaircissement fait écho à une thématique constante dans l'œuvre d'Origène: celle qui distingue ce qui relève des énoncés de la tradition apostolique et ecclésiastique et ce qui relève de la recherche (voir par exemple la préface du *Traité des Principes*). En définitive, le parallélisme entre la remarque introductive du fragment de la *Vetus interpretatio* et la manière dont sont introduits ou commentés les fragments de l'*Évangile selon les Hébreux* dans les

<sup>17</sup> A. VAN DEN HOEK, Clement and Origen as Sources on «Noncanonical» Scriptural Traditions during the Late Second and Earlier Third Centuries // G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC, *Origeniana Sexta* (Louvain, 1995) 93–113, surtout 103–104.

<sup>18</sup> A. F. J. KLJIN, Das Hebräer- und das Nazoräerevangelium // *ANRW* II 25.5 (1988) 4020.

œuvres d'Origène constitue un argument fort en faveur de l'authenticité origénienne de notre passage.

3. L'argument peut-être le plus fort en faveur de l'authenticité origénienne du paragraphe 3 de la *Vetus interpretatio* consiste dans une phrase du paragraphe 1, qui figure à la fois dans le grec et le latin: «Mais, si la parole "tu aimeras ton prochain comme toi-même" avait été dite en plus des autres commandements, Marc et Luc n'auraient pas omis ce commandement capital et suprême, sauf à dire que ce qui a été écrit est semblable, mais n'a pas été dit sur le même» (Grec). «Jamais en effet, s'il avait dit avoir accompli aussi la parole "tu aimeras ton prochain comme toi-même" en plus des autres commandements, Marc et Luc n'auraient omis ce commandement capital et suprême, sauf à dire que les écrits sont semblables, mais qu'ils n'ont pas été dits du même» (Latin). Cette phrase est difficile, car le raisonnement, elliptique, doit être reconstitué partiellement. Je comprends ceci: pour Origène, il est impensable que Marc et Luc aient omis de mentionner le commandement de l'amour du prochain, si vraiment il a été énoncé, car c'est le commandement «capital et suprême». On peut cependant envisager l'hypothèse que Marc et Luc parlent d'événements semblables (*scil.* semblables à ceux rapportés par Matthieu), mais ne parlent pas du même (*scil.* du même jeune homme riche que Matthieu). Le jeune homme riche de Marc et Luc pratique les commandements hors le commandement d'amour, celui de Matthieu les pratique tous. Il est donc normal que Marc et Luc ne citent pas le commandement d'amour, puisqu'il s'agit d'un autre jeune homme riche que celui qui pratique ce commandement. Quoi qu'il en soit de cette interprétation, il paraît sûr que la phrase «ce qui a été écrit est semblable, mais n'a pas été dit sur le même» annonce l'expression «un autre parmi les riches» par laquelle commence le fragment de l'*Évangile selon les Hébreux*. Si Origène introduit ce fragment, c'est précisément parce qu'il montre que Jésus n'a pas eu affaire à un seul jeune homme riche, mais à plusieurs, probablement à deux. Le fragment permet donc d'aller dans le sens de l'hypothèse formulée au paragraphe 1. Il y a donc une continuité entre les paragraphes 1 et 3 de la *Vetus interpretatio*, ce qui implique qu'ils soient de la même main.

Il est toujours risqué de reconstituer une pensée aussi elliptique que celle d'Origène, notamment dans le cas de l'exégèse du Nouveau Testament, pour laquelle l'Alexandrin explique que l'on doit se contenter de suppositions (début du paragraphe 3). Tentons-le cependant. Marc et Luc présentent un jeune homme riche qui pratique les commandements de la Loi, mais à qui il manque de pratiquer l'amour du prochain, qui implique le renoncement aux richesses. Matthieu parle d'un jeune homme riche qui pratique les commandements et l'amour du prochain, mais à qui Jésus s'adresse comme s'il ne pratiquait pas cet amour. Il y a donc une contradiction dans le texte de Matthieu, qu'on peut lever de trois manières: d'abord, en disant que la phrase sur l'amour du prochain est une interpolation, comme le montre son absence chez Marc



et Luc (paragraphe 1); cette interpolation provient de l'*Évangile selon les Hébreux* (paragraphe 3) et un copiste peu intelligent l'a introduite à une mauvaise place alors qu'elle était à une place correcte dans l'évangile qui a servi de source (paragraphe 1 et 3); ensuite, en disant que Matthieu ne parle pas du même jeune homme riche que Marc et Luc (paragraphe 2), ce que le témoignage de l'*Évangile selon les Hébreux*, où il est question d'un autre parmi les riches rend tout à fait plausible (paragraphe 3); enfin, en disant que Jésus a voulu faire prendre conscience au jeune homme riche qu'en réalité il ne mettait pas en pratique le commandement d'amour (paragraphe 4). Il paraît difficile d'aller au delà. En particulier, reconstituer l'épisode du premier jeune homme riche dans l'*Évangile selon les Hébreux* ne paraît pas possible, à ceci près que le jeune homme en question devait lui aussi s'en aller loin de Jésus. Sinon, la chute du fragment qui se termine par l'analogie célèbre entre le chameau et le chas d'une aiguille, d'une part, le riche et l'entrée dans le royaume des cieux, d'autre part, serait incompréhensible. Enfin, il ne semble pas qu'entre les trois manières de résoudre la difficulté du texte de Matthieu, Origène ait une préférence. Notre passage doit donc être ajouté à ceux du *Commentaire sur Matthieu* dont H. J. Vogt a dressé la liste et dans lesquels Origène laisse des questions ouvertes.<sup>19</sup> Tant il est vrai que, pour reprendre une belle formule du *Traité des Principes*, «maintenant, c'est encore pour l'instant la recherche, mais alors là-bas l'on verra désormais manifestement»<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> H. J. VOGT, *Wie Origenes in seinem Matthäus-Kommentar Fragen offen lässt* // H. CROUZEL, A. QUACQUARELLI, *Origeniana Secunda* (Bari, 1980) 191–198 (= IDEM, *Origenes als Exeget...* 105–111).

<sup>20</sup> II 11, 5.

## L'ANNÉE RÉGULIÈRE DE 364 JOURS DANS LA CONTROVERSE AU SUJET DE CHALCÉDOINE

Annie Jaubert avait elle-même déjà repéré en arménien une retombée tardive de ce calendrier sacerdotal dont elle avait si bien retrouvé l'importance d'après la rédaction sacerdotale de la Bible, le livre des Jubilés et le Nouveau Testament, comme B. Lourié vient de le commenter ici même. Elle notait en effet le témoignage du synaxaire de Ter Israël, tel qu'il a été édité par G. Bayan dans la *Patrologie Orientale*<sup>1</sup>. Quelle que soit la généalogie beaucoup plus compliquée du synaxaire arménien, l'édition de la *Patrologie* ne remontant sûrement pas à Ter Israël qui écrivait vers 1240<sup>2</sup>, le synaxaire doit avoir employé une source qui n'était peut-être qu'une compilation. La brève notice pour le 6 janvier mérite d'être rappelée ici avec le commentaire qu'Annie Jaubert lui a adjoint.

«Trente ans après, en ce même jour du 6 janvier, un jour du dimanche, Jésus vint au Jourdain pour être baptisé par Jean; il est né en effet un jeudi soir, à l'heure où pointait le vendredi, jour où fut créé Adam; il fut annoncé le mercredi et fut baptisé le dimanche, jour de la création et de la résurrection». Annie Jaubert commente: «la naissance du Christ est rapportée au vendredi; la raison en est clairement indiquée: le nouvel Adam naissait le jour même où fut créé le premier homme; le Livre d'Adam et Ève nous avait habitués à ces interférences de symbolismes».<sup>3</sup> C'est en effet dans le sillage d'un commentaire sur le *Livre d'Adam et Ève* éthiopien qu'Annie Jaubert insert le témoignage arménien tardif du synaxaire.

Voici presque vingt ans, nous avions déniché un court texte héortologique attribué à Basile dans un codex daté de 1196. A n'en pas douter, il s'agit du texte complet dont Annie Jaubert avait repéré la notice condensée et déjà quelque peu retouchée au 6 janvier dans le synaxaire.

A la création du monde un mercredi, ce texte ajoutait une donnée encore plus claire pour la reprise consciente de l'année de 364 jours: entre le 6 avril comme Annonciation et le 6 janvier comme Nativité, le texte mentionne 274 jours, alors qu'en année julienne il devrait en compter 276 en incluant le jour d'arrivée comme le plus souvent dans l'antiquité. Il était donc nécessaire de ne laisser dans l'ombre rien de ce qui pouvait toucher à l'origine de ce petit

<sup>1</sup> G. BAYAN, *Le synaxaire arménien de Ter Israël* // *PO* 18 (192) 195.

<sup>2</sup> S. DER NERSESSIAN, *Le synaxaire arménien de Grégoire VII d'Anazarbe* // *AB* 68 (1950) [Mélanges Peeters II] 261–285 [repris dans: EADEM, *Études byzantines et arméniennes* (Louvain, 1973) 417–435.]

<sup>3</sup> A. JAUBERT, *La date de la Cène* (Paris, 1957) 66–67.

texte pseudo-basilien. C'est ce que nous avons fait dans huit publications, dont nous rappellerons brièvement ci-dessus les conclusions. Une d'entre elle est restée d'accès difficile.

Les résultats de cette recherche peuvent se résumer de manière brève: après la promulgation de la formule de foi au concile de Chalcédoine en 451, un certain Théodose empêcha Juvénal de reprendre le trône épiscopal de Jérusalem, et se livra pendant vingt mois comme évêque de la Cité sainte à des nouveautés liturgiques, lesquelles renouaient avec l'antique calendrier sacerdotal. Ce faisant, Théodose prolongeait une initiative similaire de Jean II de Jérusalem (387—417), qui réunit en 394 lors de l'embellissement de la Sainte-Sion de nombreux éléments d'une tradition judéo-chrétienne, impliquant l'intégration d'un groupe judéo-chrétien dont plus d'une tradition orale refait surface à l'époque de son épiscopat<sup>4</sup>. Mais alors que Jean de Jérusalem ne toucha pas au calendrier, Théodose quelque quarante ans plus tard s'autorise du particularisme traditionnel d'un groupe d'alors pour s'opposer au concile de Chalcédoine avec le prestige d'une tradition plus antique. Mais comme Théodose dut céder à la police de Constantinople, se réfugier au Mont Sinai où il fut saisi, conduit en prison à Antioche où il ne tarda pas à mourir, les traces de ses créations liturgiques ne sont repérables qu'à travers les remous qu'elles ont laissés dans plusieurs textes, difficiles à classer en raison même de l'oubli de la politique religieuse dont ils dépendent.

Nous n'arrivons évidemment pas à cette conclusion sans une série d'études intermédiaires. La première publication touche évidemment le texte même du Pseudo-Basile<sup>5</sup>.

La thèse centrale du petit pseudo-Basile est l'union des deux natures dans le Christ, du fait qu'à trente années de distance il est né et baptisé le même jour. Ce théologoumène est défendu avec éloquence par Jean de Gabegheantz vers le début de son accession au catholicosat en 557. Contrairement à la notice déjà accommodée de Ter Israel, mais conformément au calendrier exhumé par Annie Jaubert, le pseudo-Basile place la création le mercredi, ainsi que l'annonciation et la trahison appelée ici «dessein de malice». Il a ensuite un triduum du sixième au huitième jour, soit de vendredi à dimanche, où le jumelage touche d'abord la Nativité avec la crucifixion, le Baptême avec l'ensevelissement, et l'Épiphanie avec la résurrection. Ces trois jours n'en sont toutefois qu'un seul, d'où la mise en parallèle de l'Épiphanie et de la Nativité à 274 jours de distance. Tel qu'il se présente, le pseudo-Basile n'est évidemment pas tout à fait cohérent. Il témoigne déjà d'une certaine adaptation à une année julienne, du seul fait qu'il entend se référer au 6 jan-

<sup>4</sup> Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix // *AB* 102 (1984) 99—134.

<sup>5</sup> Un court traité pseudo-basilien de mouvance aaronite conservé en arménien // *Mus* 100 (1987) 385—395. Réimprimé: M. VAN ESBROECK, *Aux origines de la Dormition de la Vierge* (Aldershot, 1995) (Variorum Reprints).

vier par rapport au 6 avril un mercredi. Les jours de la semaine ne sont fixes dans chaque mois que dans le calendrier de 364 jours, et l'initiative de réemployer ce calendrier s'est évidemment heurté à la continuité du calendrier julien. Mais ce n'est pas seulement l'usage qui a arrêté cette tentative de restauration antique. Politiquement, l'initiative a été complètement anéantie avec la personne de Théodose anti-évêque de Jérusalem, et ce n'est que par des traces éparses qu'on peut en récupérer l'action éphémère.

La première chose à faire au vu du pseudo-Basile était de sonder les traditions arméniennes mieux datables. C'est ce que nous avons fait en envisageant sept autres documents arméniens relatifs à l'unité des deux fêtes, dont quatre ont été traduits en annexe du même article<sup>6</sup>. Le résultat obvie est que le pseudo-Basile ne peut être situé qu'en amont de toute cette tradition, au moins avant le deuxième concile de Dwin en 555, mais sans aucune exclusion d'une date beaucoup plus ancienne. C'est cette date plus ancienne que nous avons postulée dans le mouvement aaronite, branche des aphthartodocètes auxquels doit avoir appartenu le syrien 'Abdicho, qui se fit consacrer évêque par le catholicos Nersès II (548—557)<sup>7</sup>.

Dans une troisième publication<sup>8</sup>, nous avons envisagé la portée du pseudo-Basile vis-à-vis de l'histoire byzantine et arménienne. Cette communication entend faire le point des retombées de ce petit texte dans les littératures contiguës du Moyen-Orient antique. Du côté arménien, nous constatons qu'Ananie de Shirak a explicitement déclaré qu'entre le 6 janvier et le 6 avril il y a 276 jours<sup>9</sup>. Il est probable qu'il a connu le pseudo-Basile.

Nous précisons là aussi la symbolique cosmique du mercredi du pseudo-Basile. En effet ce jour-là sont créés le soleil et la lune selon la Genèse. Comme le Psaume dit que pour Dieu mille ans sont comme un jour (Ps 89,4), c'est donc dans le quatrième millénaire ou jour de Dieu qu'Abraham est appelé; enfin le mercredi également, par l'annonciation à la Vierge, le Verbe se fait chair. Du côté grec, le *Chronicon Paschale*, dont la plus ancienne rédac-

<sup>6</sup> Impact de l'Écriture sur le concile de Dwin en 555 // *Annuaire Historiae Conciliorum* 18 (1988) 301—318. Également repris dans VAN ESBROECK, *Aux origines de la Dormition de la Vierge...*

<sup>7</sup> Cf. Note 5. Les affinités du pseudo-Basile avec la Caverne des Trésors excluent pratiquement une dépendance directe arménienne avec l'opposition à Chalcédoine en 451—453.

<sup>8</sup> Signification d'un court traité basilien conservé en arménien // *The Second International Symposium on Armenian Linguistics. Proceedings* / Ed. L. HOVSEPIAN. T. 2 (Yerevan, 1993) 181—187. Il s'agit d'une communication donnée à Yerevan en 1987. Elle aurait dû être incluse dans le *Variorum Reprints*, mais elle n'était pas encore publiée quand le volume de *Variorum Reprints* a demandé les divers articles. Au surplus on y trouve seulement le xérox de la dactylographie avec une machine à écrire mécanique, les difficultés économiques ayant été très grandes en Arménie durant cette période.

<sup>9</sup> Florilège du ms. 2678 du Matenadaran, traduit dans *Impact de l'Écriture*. 318.

tion est d'avant 532, constitue sans doute une réponse voulue, mais curieusement il place l'annonciation le lundi et le baptême le jeudi, mais ailleurs la Nativité et la circoncision le mercredi<sup>10</sup>. Y a-t-il là des vestiges de la théorie de Jérusalem ? La question mériterait une étude approfondie.

Le pseudo-Basile mentionne aussi les huit jours du service du culte, rythmée selon le mercredi, le vendredi et le dimanche. La semaine pour la Pâque de l'Épiphanie est parfaite dans le calendrier sacerdotal en janvier 452: le 2, le 4 et le 6 font aboutir au triple jour identique de la Nativité et de l'Épiphanie. En 453, la semaine qui suit l'épiphanie où selon l'expression des Coptes la Pâque de l'Épiphanie comporte les 14, 16 et 18 janvier cette fois pour la Dormition de la Vierge; (le 16 et le 18 janvier ont été connus en occident pour la Dormition)<sup>11</sup>. Le vendredi 16 selon les Coptes doit avoir été la date de l'assaut de la police contre l'église de Gethsémani, et le début de l'éviction de Théodose. En cette journée symbolique, la Theotokos meurt effectivement sous les coups du pouvoir chalcédonien, qui ne la reconnaît pas. L'assomption du corps de la Vierge est alors reportée 206 jours plus tard, au 9 août, où se trouvait primitivement la semaine de la Dormition. Cette semaine de la Dormition est encore complètement présente dans le *Transitus* géorgien, aussi attribué à Basile<sup>12</sup>, d'après une liturgie parallèle à celle de la Sainte-Sion, partant cette fois à une autre date de Sainte-Marie-la-Neuve, inaugurée en 543 par Justinien face à la Sainte-Sion, jusqu'à Gethsemani. De cette semaine mariale, une réplique a été introduite à Constantinople vers 512 au temps de l'empereur Anastase, grâce à l'évêque très peu chalcédonien Timothée, qui s'empresse de mettre dans le diptyques de Constantinople le nom de Jean Nikiotès, patriarche d'Alexandrie<sup>13</sup>.

Nous avons constaté alors que le 16 janvier, ou 21 Tobi copte, est le rendez-vous d'une série de saints légendaires symbolisant la résistance au concile de Chalcédoine, à savoir les saintes Sophie de Jérusalem, sainte Hilaria et le saint non légendaire Macaire de Tkow. Qui plus est, les Coptes ont gardé un autre récit de l'Invention de la Croix, destiné à remplacer la tradition de Jean de Jérusalem qui patronnait un culte désormais au mains des hérétiques chalcédoniens<sup>14</sup>. Enfin, même du côté arabe, et toujours sous la garantie d'une attribution basilienne, il y a deux homélies sur le dimanche et

<sup>10</sup> *Chronicon Paschale ad exemplar Vaticanum* / Ed. L. DINDORF. I (Bonn, 1832) 386, 382, 375.

<sup>11</sup> Voir La Dormition chez les Coptes // *Actes du IVe Congrès Copte* / Ed. K. RASSART-DEBERGH et J. RIES. 2 (Louvain-la-Neuve, 1992) 436–445. Également dans «*Variorum Reprints*».

<sup>12</sup> L'assomption de la Vierge dans un *transitus* pseudo-basilien // *AB* 92 (1974) 125–163.

<sup>13</sup> Le culte de la Vierge à Constantinople aux 6e et 7e siècles // *RÉB* 46 (1988) 181–190. Également dans «*Variorum Reprints*».

<sup>14</sup> Tout ceci est largement expliqué dans l'article cité plus haut «La Dormition chez les Coptes».

le vendredi, dont les données se rattachent au même symbolisme<sup>15</sup>. Ces homélies témoignent déjà du vendredi, qui prendra une place prépondérante dans l'Islam qui suivra après un siècle.

Il est enfin un dernier domaine où la personnalité de Théodose, invoquant l'autorité divine sur l'église de Jérusalem en faveur de la sacralisation du mercredi, a complètement disparu, mais où elle se laisse néanmoins lire au travers d'une nuée de variantes dans une bonne dizaine de langues. Il s'agit de la Lettre sur le Dimanche, un texte prétendument écrite directement par Dieu le Père, et tombée du ciel à un endroit variable selon les différentes versions<sup>16</sup>.

En fait, le document a été détourné de sa destination première. Chez les latins, elle a servi d'objurgation pour l'assistance obligatoire à la messe dominicale. Chez les orientaux, elle s'est transformée en apocalypse sur la signification des victoires de l'Islam. Mais son insistance sur le Dimanche possède un intéressant parallèle, en plein dans le dossier de la Dormition. La majorité des textes grecs qui nous restent et quelques uns en syriaques ou arabe possèdent une courte exclamation selon laquelle toutes les grandes fêtes ont lieu le dimanche. La théorie écartée est évidemment celle du pseudo-Basile. Ceci montre que dès la disparition de Théodose de Jérusalem, on a dû revenir au calendrier julien, et on en a profité au moment de rassembler les traditions si diverses sur la Dormition dans des synthèses qui sont davantage des justifications juxtaposées de théories antérieures diverses, que le montage d'un texte cohérent. La Bible elle-même n'a-t-elle pas été élaborée de manière semblable, au point de raconter trois fois les mêmes épisodes dans un seul chapitre? C'est pourquoi il nous paraît très probable que l'idée d'une lettre tombant à Jérusalem pour la promulgation de la valeur initiale du mercredi correspond tout à fait à ce qu'a dû faire Théodose pour assurer son autorité liturgique. La censure de tout son système a entraîné la lettre dans des dérives diverses dont il serait ici superflu de raconter ici une fois de plus l'étonnante variété et le succès surprenant.

Il est évident que ces témoins indirects montrent avant tout que l'étude de la Dormition de la Vierge, et de tout ce qui l'entoure dans les traditions de Jérusalem, est très loin d'être terminée. Le tableau général que nous en avons donné en 1981<sup>17</sup> reste plus utile que ce qu'en a déduit l'auteur des pages de la *Clavis Apocryphorum* sur la Dormition de la Vierge<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Deux homélies pseudo-basiliennes sur le Dimanche et le Vendredi // Samir *Actes III*. 49–71.

<sup>16</sup> La lettre sur le Dimanche descendue du ciel // *AB* 107 (1989) 267–284. Également dans «*Variorum Reprints*».

<sup>17</sup> Les textes littéraires sur l'Assomption avant le Xe siècle // F. BOVON, *Les Actes Apocryphes des apôtres. Christianisme dans le monde païen* (Genève, 1981) 51–77. Également dans «*Variorum Reprints*».

<sup>18</sup> Nous avons à ce sujet sous presse dans *Marianum: Some Earlier Features in the Life of the Virgin*.

B. Lourié

## LES QUATRE JOURS «DE L'INTERVALLE»: UNE MODIFICATION NÉOTESTAMENTAIRE ET CHRÉTIENNE DU CALENDRIER DE 364 JOURS

L'hypothèse de Mlle Annie Jaubert concernant la date de la Cène n'a jamais été controuvée ni prouvée. D'après elle, le calendrier des synoptiques devait être «une modification» de celui du *Livre des Jubilés*<sup>1</sup>. Or, Mlle Jaubert ne parlait que des traits particuliers de cette «modification», sans établir la structure d'ensemble de ce calendrier. Cela était d'ailleurs impossible à l'époque où personne ne savait distinguer entre les différents calendriers de 364 jours, au point que même les calendriers des *Jubilés* et du *1 Énoch*, bien distincts entre eux, ont été considérés comme identiques<sup>2</sup>.

Aujourd'hui, nous savons qu'il y a, dans le monde juif peu avant J.-C., un nombre considérable de calendriers luni-solaires de 364 jours, dont le calendrier des *Jubilés* ne constitue qu'un exemple. Il ne s'agit donc point d'une secte exotique, si nous sommes en présence d'une communauté utilisant un calendrier de 364 jours<sup>3</sup>, et c'est un fait capital pour revaloriser l'hy-

<sup>1</sup> A. JAUBERT, La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne (Paris, 1957) (Études bibliques) 72, 74.

<sup>2</sup> Voir maintenant, pour ces deux calendriers: M. ALBANI, *Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum Astronomischen Henochbuch* (Neukirchen-Vluyn, 1994) (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 68); *Studies in the Book of Jubilees* / Ed. by M. ALBANI, J. FREY, A. LANGE (Tübingen, 1997) (Texte und Untersuchungen zum antiken Judentum, 65). Cp., en outre, pour les calendriers de Qumrân: J. C. VANDERKAM, *Calendars and Calendrical Information in the Dead Sea Scrolls* // *XB* 1 (7) (1999) 207-233; IDEM, *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time* (London—N. Y., 1998) (The Dead Sea Scrolls).

<sup>3</sup> Dans ce contexte, une interprétation d'un dit michnaïque (*mSukk* 5, 4) proposée par Håkan Ulfgard mérite notre attention spéciale: «Our ancestors when they were in this place turned with their backs unto the Temple and their faces towards the East and they prostrated themselves eastward towards the sun. But as for us our eyes are turned to the Eternal» (tr. de P. Blackman). «Apparently, — explique Ulfgard — an earlier form of worship is repudiated (prayer in the direction of the rising sun <...>), but the saying reveals that this might not have been restricted to small groups, who turned in the wrong direction — note the expression «our fathers»! What is referred to must not necessarily have been some kind of non-Jewish sun worship, but is probably an example of prayer in the direction of the rising sun <...>. It might therefore be argued that the rabbinic saying could be a reference to the continuing popularity of the ancient 'solar' calendar — possibly, but not necessarily including the Jubilean/Essene/Qumranite insistence on the 364-day calendar <...>. It is an im-

pothèse de Mlle Jaubert. En outre, on ne saurait guère attendre que le modèle particulier du calendrier de 364 jours que nous connaissons par *Le Livre des Jubilés* se révèle jouer un rôle exceptionnel dans les évangiles. Dans le cadre de nos connaissances actuelles des calendriers juifs, l'hypothèse de Mlle Jaubert doit être reformulée. Il s'agit plutôt d'«une modification» d'un calendrier de 364 jours, pas nécessairement celui des *Jubilés*.

Ce n'est pas l'unique modification de l'hypothèse qui découle presque automatiquement de l'état actuel des recherches sur les calendriers juifs. L'hypothèse initiale de Mlle Jaubert doit maintenant être considérée d'après deux faces distinctes, en accord formel avec le double sous-titre de son livre: «Calendrier biblique et liturgie chrétienne». D'une part, l'hypothèse de l'utilisation d'un calendrier (ou bien, des calendriers, ce qui serait plus conforme à la réalité telle qu'on la voit maintenant) de 364 jours dans certains livres de l'Ancien Testament<sup>4</sup>, et d'autre part, la restitution du calendrier de la communauté de Jésus. Ces deux hypothèses sont quasi indépendantes: même dans le cas où le calendrier de 364 serait complètement inconnu de l'Ancien Testament, son usage par la communauté de Jésus serait parfaitement justifié par la pratique de l'époque dite «intertestamentaire».

Ce n'est que la deuxième hypothèse, celle qui concerne la communauté de Jésus, qui sera ici l'objet de notre attention.

### 1. CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES

L'hypothèse de Mlle Jaubert a été novatrice sous deux aspects — pas seulement comme la solution d'une énigme chronologique, mais aussi bien comme une méthode nouvelle dans les études bibliques. Sans la nommer et

portant indication that the earlier calendar was in fact a solar-oriented calendar; also, it indicates that this calendar, and varieties thereof, should not be regarded as sectarian as often has been the case». (H. ULFGARD, *The Story of Sukkot. The Setting, Shaping, and Sequel of the Biblical Feast of Tabernacles* (Tübingen, 1998) (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 34) 53-54).

<sup>4</sup> Pour la discussion de la partie «vétérotestamentaire» de l'hypothèse de Mlle Jaubert, voir le déroulement de la bibliographie: J. VANDERKAM, *The Origin, Character, and Early History of the 364-Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypothesis* // *The Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979) 390-411; Ph. R. DAVIES, *Calendrical Change and Qumran Origins: An Assessment of VanderKam's Theory* // *The Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983) 80-89; B. Z. WACHOLDER, Sh. WACHOLDER, *Patterns of Biblical Dates and Qumran's Calendar: The Fallacy of Jaubert's Hypothesis* // *Hebrew Union College Annual* 66 (1995) 1-40; R. T. BECKWITH, *Judaism between the Testaments: the Stages of Its Religious Development* // IDEM, *Calendar and Chronology, Jewish and Christian. Biblical, Intertestamental and Patristic Studies* (Leiden—New York—Köln, 1996) (*Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums*, 33) 167-216, surtout p. 174-182.

plutôt intuitivement que consciemment, Mlle Jaubert proposa l'application d'une méthode de liturgie comparée aux études bibliques où pareille approche n'avait jamais été pratiquée. Naturellement, cela a contribué à rendre son hypothèse in comprise. Nous nous attarderons donc, tout d'abord, sur quelques points de valeur méthodologique.

### 1.1. L'hypothèse de Mlle Jaubert: difficultés fausses et vraies

Dans la littérature, pas trop abondante, consacrée à la critique des idées de Mlle Jaubert, ce ne sont pas les spécialistes du Nouveau Testament qui font la majorité. L'intérêt de la part des étudiants de l'Ancien Testament fut plus vive et la discussion plus chaude.

Le P. Joseph Fitzmyer répète dans plusieurs de ses publications assez récentes les prétentions de la critique néotestamentaire «mises à jour». Les voici: «(a) Is there ever an indication elsewhere in the gospel tradition that Jesus followed the solar calendar in opposition to the luni-solar (official) calendar? (b) The harmonization of Synoptic and Johannine material in the proposal rides roughshod over the long-accepted analyses of many of the passages according to form-critical methods and betrays a fundamentalist concern».<sup>5</sup>

Le point (b) est, en effet, une objection contre un «paradigme scientifique» plutôt qu'un argument au cours d'une discussion particulière. Il ressemble fort bien l'attitude d'Albert Einstein dans sa discussion avec Niels Bohr sur l'interprétation Copenhaguenne de la théorie des Quanta. Les fondements de la «critique de forme», on l'admet volontiers, ne sont non moins hypothétiques, et personne n'est donc obligé de les suivre. Mlle Jaubert proposa, en revanche, une méthode qui peut fournir des données plus sûres que la critique limitée aux frontières du texte du Nouveau Testament, et nous allons discuter cette méthode dans le présent article.

Le point (a) pose un problème à lui seul. Il est répété par un critique aussi bienveillant que James VanderKam: «Her [Mlle Jaubert's] solution, while it has proved attractive to some, founders on the complete lack of evidence elsewhere that Jesus or his disciples used the 364-day calendar. There is reason

<sup>5</sup> J. A. FITZMYER, *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study*. Revised edition (Atlanta, GA, 1990) (SBL. Resources for Biblical Study, 20) 186; cf. p. 183-184. À peu près mot à mot citation d'IDEM, *The Gospel According to Luke (X-XXIV). Introduction, Translation, and Notes* (Garden City, N. Y., 1985) (The Anchor Bible, 28A) 1380-1382, spéc. p. 1381. Pour le résumé de la plupart des publications parues du vivant de Mlle Jaubert, v. surtout: J. CARMIGNAC, *Comment Jésus et ses contemporains pouvaient-ils célébrer la Pâque à une date non officielle?* // *Revue de Qumran* 5 (1964) 59-79, p. 77-79 pour la bibliographie, de même que A. STROBEL, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders* (Berlin, 1977) (TU 121) 64.

to think that the different timing for the meal in the gospel of John may be motivated by theological than by historical concerns».<sup>6</sup>

Quelles sont les «évidences» qu'on pourrait tenir comme prouvant l'usage d'un calendrier de 364 jours par la communauté de Jésus? Une possibilité d'éliminer les difficultés des narrations évangéliques concernant la Passion et même des apparitions de Jésus ressuscité<sup>7</sup>, n'est-elle pas suffisante? Elle serait suffisante, mais à condition que toutes les difficultés soient effectivement éliminées. Ce qui n'est pas le cas. Et ce n'est pas un problème unique, car il faudrait expliquer aussi dans quelles circonstances ce calendrier hypothétique de la communauté de Jésus a disparu de l'usage de l'Église. La dernière tache peut paraître dépasser les limites habituelles de la «critique néotestamentaire», mais, dans le cas de la liturgie, nous sommes en présence d'un problème de la succession entre les communautés réelles qu'on ne saurait confondre avec l'histoire des textes...

Certes, on ne saurait diminuer des aspects forts de l'hypothèse en question. Mlle Jaubert a réussi à établir, à partir de son hypothèse, la chronologie de la Passion qui rend inutile de recourir à «l'origine littéraire» de plusieurs événements dont les évangélistes font mention entre la Cène et la Crucifixion, et c'est précisément ce qui laisse perplexes plus d'un des critiques modernes<sup>8</sup>. En effet, si, d'après Mlle Jaubert, les nombreux interrogatoires de Jésus remplissent le temps entre le mardi (Cène) et le vendredi (Crucifixion), il n'y a aucun besoin de les déclarer fictifs, comme on y est pratiquement réduit lorsqu'on n'a qu'un petit espace de temps entre le jeudi soir et le vendredi matin<sup>9</sup>.

Mais tournons-nous vers les problèmes que soulève l'hypothèse de Mlle Jaubert.

### 1.2. Un petit discours de la méthode...

Mlle Jaubert proposa un schème du calendrier liturgique où le jour de Pâques tombe chaque année au mardi. Plus précisément, la date de la nuit pascale, c'est la nuit de mardi à mercredi. N'importe quel calendrier où les dates sont fixées aux jours de la semaine présuppose une année de 364 jours

<sup>6</sup> J. C. VANDERKAM, *Calendars. Ancient Israelite and Early Jewish* // *Anchor Bible Dictionary I* (Garden City, N.Y., 1992) 814-820, spéc. 820.

<sup>7</sup> Cf., sur la chronologie des apparitions post-pascales, une addition importante au livre de Mlle Jaubert: J. P. AUDET, *Jésus et le «calendrier sacerdotal ancien»* // *Sciences ecclésiastiques* 10 (1958) 361-383.

<sup>8</sup> Pour ne nommer qu'un, très caractéristique: S. DOCKX, *Chronologies néotestamentaires et vie de l'Église primitive. Recherches exégétiques* (Paris, 1976) 21-29 et surtout p. 41.

<sup>9</sup> Voir, par ex., DOCKX, *Chronologies...* 41; STROBEL, *Ursprung und Geschichte...* 83.

(un multiple de 7 le plus prêt à 365) avec intercalations possibles, plus ou moins régulières, qu'on introduit une fois en quelques ans, et qui sont destinées à compenser le retardement de l'année solaire de  $365\frac{1}{4}$  jours par rapport à l'année de 364 jours<sup>10</sup>. La date de la Cène, comprise comme celle de la nuit pascalle, tombe chaque année la nuit de mardi 14 Nisan au mercredi suivant. Telle est l'idée centrale de Mlle Jaubert concernant le calendrier de la communauté de Jésus.

Dès le début, Mlle Jaubert suit deux lignes de démonstration. Bien entendu, elle cherche à établir une chronologie des événements évangéliques privée des contradictions internes. Mais, au surplus, elle recourt continuellement aux données extra-évangéliques dont certaines, comme celles de Qumrân et du *Livre des Jubilés*, ont provoqué l'idée même d'attribuer à la communauté de Jésus un calendrier de 364 jours. Cette dernière approche engendrait un problème pour la «critique néotestamentaire» traditionnelle, laquelle ne dépasse les frontières textuelles du Nouveau Testament qu'en quelques cas exceptionnels dans les textes contemporains du Nouveau Testament, sur un point où les méthodes de la liturgie comparée interviennent dans les études bibliques.

N'est-ce pas plus que naturel d'étudier un calendrier *liturgique* par les méthodes touchant l'étude de la liturgie? Et voici la formulation de Mlle Jaubert elle-même, tirée de l'article qui fait une sorte de résumé de la totalité de ses études concernant le calendrier: «In order to rediscover the original outline [du calendrier de la communauté de Jésus] it is necessary to refer to the various testimonies of the ancient Church, often through an unconscious liturgical «memory», and it is necessary to go back again to the Zadokite calendar [disons, *mutatis mutandis*, «the 364-day calendar»] which alone was able to give the key to a rather complex evolution»<sup>11</sup>.

En effet, le calendrier de la communauté de Jésus ne saurait disparaître sans aucune trace. Même si les liturgies chrétiennes ne sont pas toutes apparues d'un unique berceau de Sion, elles doivent contenir un nombre considé-

<sup>10</sup> Ce sont les modes d'introduire les intercalations qui sont responsables de la plupart des différences entre les calendriers divers de 364 jours. Au point de vue d'astronomie, ces intercalations peuvent être aussi bien précises qu'imprécises. Cf. R. BECKWITH, Cautionary Notes on the Use of Calendars and Astronomy to Determine the Chronology of the Passion // *Chronos, Kairos, Christos Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan* / Ed. by J. VARDAMAN, E. M. YAMAUCHI (Winona Lake, 1989) 183–205.

<sup>11</sup> A. JAUBERT, The Calendar of Qumran and the Passion Narrative of John // *John and Qumran* / Ed. by J. H. L. CHARLESWORTH (London, 1972) 62–75, spéc. 75 [réimprimé sous le titre: *John and the Dead Sea Scrolls* / Ed. by J. H. CHARLESWORTH, R. E. BROWN et al. (New York, 1991) (The Crossroad Christian Origins Library) 62–75].

table des éléments de la liturgie primitive de Jérusalem. Cela suffit pour essayer d'appliquer les méthodes de la liturgie comparée<sup>12</sup> aux études du calendrier de Jésus et ses disciples.

La démonstration que le mardi saint et non le jeudi, fut célébré primitivement comme la date de la Cène a été un des succès les plus marquants de Mlle Jaubert. Au témoignage direct d'Apollinaire d'Hierapolis (vers 165), d'une autorité incontestable, Mlle Jaubert a ajouté quelques données des liturgies chrétiennes et même non-chrétiennes postérieures qui doivent remonter à une source unique identique à la tradition liturgique suivie par Jésus ou au moins en connexion avec elle<sup>13</sup>. En outre, en quelques années, «... la thèse de A. Jaubert reçoit... un très fort appui» dans l'ordre des lectures vétérotestamentaires du Lectionnaire de Jérusalem<sup>14</sup>. On eut ajouter la liturgie copte avant le Xe siècle où la mémoire de la Cène fut célébrée au mardi<sup>15</sup>, ainsi que quelques pièces de la littérature apocryphe chrétienne en slavon<sup>16</sup>.

A la lumière de la liturgie comparée, ce n'est donc pas le mardi au lieu du jeudi qui fait un problème. Au contraire, c'est la base la plus solide de toute l'hypothèse de Mlle Jaubert. À notre avis, le problème majeur est le dimanche

<sup>12</sup> À titre d'introduction théorique, l'ouvrage de A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude des liturgies chrétiennes* / 3<sup>e</sup> éd. revue par Dom B. BOTTE (Chèvotogne, 1953) reste toujours valable.

<sup>13</sup> JAUBERT, La date de la Cène... 96–120, spéc. 96–97. Ces observations ont été complétées par l'auteur dans les études suivantes: EADEM, Jésus et le calendrier de Qumrân // *NTS* 7 (1960) 1–30; Les séances du Sanhédrin et les récits de la Passion // *Revue de l'histoire des Religions* 166 (1964) 143–169 et 167 (1965) 1–33; Une lecture du lavement des pieds au mardi / mercredi saint // *Mus* 79 (1966) 264–270; Une discussion patristique sur la chronologie de la Passion // *Recherches de science religieuse* 54 (1966) 407–410; Le mercredi où Jésus fut livré // *NTS* 14 (1967) 145–164; Le mercredi de nouvel an chez les Yezidis // *Biblica* 49 (1968) 244–248; The Calendar of Qumran... 65, n. 17.

<sup>14</sup> M. FERREIRA LAGES, Étapes de l'évolution du carême à Jérusalem avant le Ve siècle. Essai d'analyse structurale // *REA* n.s. 6 (1969) 67–102, cité p. 92, n. 46.

<sup>15</sup> G. VIAUD, La liturgie des Coptes d'Égypte (Paris, 1978) 51–52. Le témoignage copte est plus important car les critiques de Mlle Jaubert indiquent la valeur prépondérante des sources syriaques dans ses dossiers patristiques (par ex., la revue de P. SKEHAN de *La date de la Cène* // *The Catholic Biblical Quarterly* 20 (1958), spéc. 195–196).

<sup>16</sup> D'après une œuvre d'origine bulgare (XIII<sup>e</sup> siècle environ) de genre des *erotapokriseis* appelée *Razoumnik*, la Cène a eu lieu le 20 mars, mardi, bien que, d'après toujours le même *Razoumnik*, le 22 mars, jeudi, c'est aussi une date de la Cène — nous sommes donc en présence d'une contamination des traditions diverses. Cet indice de la Cène le mardi a été éliminé de la recension postérieure du *Razoumnik*. Voir: В. ТЪКОВА-ЗАИМОВА, А. МИЛТЕНОВА, Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България (София, 1996) 277–308, spéc. 293 (texte critique de la rec. I), 294 (variantes); cf. 298 (texte critique de la rec. II), 299 (variantes).



qui est aussi, à côté du mardi, un jour pascal remontant à l'époque la plus haute de la liturgie chrétienne. Toutefois, avant de le regarder de plus près, nous nous attarderons sur un problème particulier dont la solution peut être trouvée grâce à la même méthode de liturgie comparée.

### 1.3. ...et un petit problème de critique de texte: Marc 14,12 // Luc 22,7

Les narrations de la Cène dans les synoptiques posent un problème de critique de texte dont la résolution apparaît souvent comme décisive pour comprendre si le repas de Jésus a été un repas pascal. D'un part, on ne dit rien de l'agneau pascal, mais, d'ailleurs, Marc (14,12) et Luc (22,7) utilisent la phrase «immoler (θύειν) la Pâque» terme exact du rite principal de la célébration pascalle. La solution la plus facile, c'est donc de ne pas considérer la Cène décrite dans les narrations synoptiques comme un repas pascal.

On pourrait alléguer plusieurs raisons en faveur de la solution contraire<sup>17</sup>. Il faut constater que la réponse la plus sûre doit provenir d'un examen du système tout entier du calendrier des synoptiques. Mais pour le moment, notre but est plus modeste. Nous avons à évaluer si la phrase citée fait obstacle à l'hypothèse de Mlle Jaubert, comme le disent ses critiques<sup>18</sup>.

Mlle Jaubert elle-même était de l'avis que le sens de la phrase chez Marc et Luc sont effectivement contraire à l'interprétation de la Cène comme un repas pascal. Étant donné que cette phrase est absente chez Matthieu, Mlle Jaubert propose de la traiter comme une glose postérieure<sup>19</sup>.

C'était l'unique fois où Mlle Jaubert a recouru à une méthode aussi vulnérable forçant les textes. Sa lecture de la phrase discutée contredisant son hypothèse a entraîné le verdict de l'inauthenticité. Mais dans quelle mesure cette lecture peut-elle être tenue comme certaine, bien qu'étant d'ailleurs acceptée par tout le monde? Que savons-nous maintenant du langage liturgique des évangélistes? Est-il vraiment nécessaire d'interpréter le verbe θύειν au sens d'«immoler»?

À vrai dire, nous ne savons rien de la terminologie liturgique des évangélistes, et surtout *a priori*. L'unique possibilité de la sonder, c'est l'extrapolation entre les sens «antérieur» et «postérieur» à l'usage néotestamentaire. Ce n'est pas la même chose qu'attribuer simplement aux termes évangéliques les sens qu'ils ont dans la *koinè* grecque contemporaine ou même dans le grec des juifs hellénisés dont l'appartenance à une tradition liturgique proche

<sup>17</sup> Cf., comme un exemple d'une exposée détaillée, avec une brève discussion de la thèse de Mlle Jaubert: R. CANTALAMESSA, *La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa* (Torino, 1972) 96-98.

<sup>18</sup> Par exemple, Dockx, *Chronologies...* 24-25; Strobel, *Ursprung und Geschichte...* 83.

<sup>19</sup> JAUBERT, *La date de la Cène...* 107.

à celle de la communauté de Jésus n'a jamais été prouvée. L'extrapolation veut dire que nous avons deux champs sémantiques pour le sens d'un mot, l'un étant plus ancien (le grec de l'époque hellénistique, pour notre cas particulier) et l'autre postérieur (le grec de la liturgie chrétienne), et nous avons à trouver le point d'équilibre adéquat entre ces deux extrêmes valable dans notre cas.

En effet, la terminologie de la liturgie chrétienne, dont les témoins sont bien postérieurs aux évangiles, est toutefois très conservatrice, et personne ne saurait donc négliger la possibilité que le sens du verbe θύειν dans l'usage liturgique chrétien remonte à une époque aussi haute que le Nouveau Testament. Or, selon cet usage, le sens du sacrifice du pain eucharistique est normal déjà à l'époque préconstantinienne<sup>20</sup>. L'«immolation» du sacrifice eucharistique, c'était une terminologie hiérosolymitaine bien établie, attestée dès le début du Ve siècle chez les auteurs de langue grecque<sup>21</sup>, aussi bien que dans le rite arménien<sup>22</sup> où le terme «sacrifice / immolation» (սպասարակ, un calque de θυσία) substitua, dans l'usage quotidien, tous les autres synonymes du mot «Eucharistie». Nous voyons donc que le mot «θύσις» était non seulement utilisable, mais encore d'un usage normatif pour désigner l'Eucharistie dans la terminologie hiérosolymitaine, du moins dès le IVe siècle, mais un pareil usage a une origine plus ancienne. Bien entendu, cela ne suffit point pour établir que l'usage en question provient de l'époque du Nouveau Testament. Mais on ne saurait prouver le contraire, à savoir, que cet usage aussi enraciné à Jérusalem n'a pas été hérité de la communauté primitive de Jérusalem, c'est à dire, de la communauté de Jésus.

La lecture du verbe θύειν chez Marc et Luc au sens de «sacrifier du pain» est donc théoriquement possible. Il faut admettre que le sens des phrases correspondantes est à établir à partir de l'interprétation de la situation toute entière, et non *vice versa*. Si l'idée centrale de l'hypothèse de Mlle Jaubert est correcte, on obtient un argument sérieux en faveur d'une lecture du terme des évangélistes conformément à l'usage chrétien postérieur plutôt qu'à celui du monde hellénistique antérieur au Nouveau Testament. En bref, on ne doit pas se référer au mot θύειν comme à une objection contre l'hypothèse de Mlle Jaubert, bien que l'explication de ce verbe proposée par Mlle Jaubert elle-même n'ait pas été entièrement convaincante.

<sup>20</sup> G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1991) 661, dans le sens 1b: par ex., dans les *Acta Andreae*.

<sup>21</sup> Un bon dossier commençant par un auteur aussi «jérusalemitain» que St. Hésychius de Jérusalem chez F. DIEKAMP, Hippolytus von Theben. *Texte und Untersuchungen* (Münster im Westf., 1898) 103-104; à ajouter un *triodion* de St. André de la Crète (VIIe siècle) pour le mercredi saint (ode 9e, tropaire 8e) où l'Eucharistie est appelée «la Pâque immolée».

<sup>22</sup> Ce rite se base sur le rite jérusalemitain de la fin du IVe siècle.

## 2. LE PROBLÈME MAJEUR DU DIMANCHE

L'approche de la liturgie comparée appliquée de façon systématique ne suffit pas à répondre à toutes les objections. Parfois elle soulève des questions nouvelles, qui, à leur tour, donnent du relief aux détails négligés du tableau. Tel est le cas des querelles pascales de la moitié du II<sup>e</sup> siècle<sup>23</sup>.

### 2.1. Les querelles pascales du II<sup>e</sup> siècle vues dans le cadre de liturgie comparée: une source commune des deux traditions du calcul pascal?

En effet, on avait, vers la moitié du II<sup>e</sup> siècle, deux traditions sur la date de la Pâque chrétienne, dont chacune prétendait remonter à l'époque évangélique, — l'une de la Pâque quatorzénaire et l'autre de la Pâque dominicale<sup>24</sup>. Personne jusqu'aujourd'hui n'a répondu d'une manière satisfaisante à la question de savoir laquelle des deux traditions est plus ancienne. Étant donné que l'histoire de la séparation entre les deux traditions avait été complètement oubliée vers les années 150, la séparation elle-même a eu lieu, au plus tard, vers le début du II<sup>e</sup> siècle. Or, toutes les traditions chrétiennes concernant la célébration de la Pâque doivent avoir les racines communes dans la communauté chrétienne primitive de Jérusalem. S'il en est ainsi, d'où provient-elle, cette étrange séparation dans une coutume liturgique aussi fondamentale, et ceci à une époque assez haute à l'intérieur même du premier centenaire de l'existence de l'Église? Et pourquoi un épisode d'une pareille importance est-il passé inaperçu?

Il n'existe qu'une seule réponse à cette question: le changement de la date pascale a été introduit inconsciemment, et cela par n'importe qui, au sein des Églises de l'Asie Mineure ou dans l'Église de Rome. Habituellement, on ne consie, aussi bien à l'époque ancienne que dans la science moderne, qu'une alternative: il n'y avait dans les querelles pascales du II<sup>e</sup> siècle qu'un seul parti dont les prétentions étaient justifiées — soit l'Asie Mineure, soit Rome. L'un des deux a introduit un calcul nouveau de la date pascale. Mais ici, le *tertium quid* existe bel et bien: la troisième possibilité consiste en ce que les deux pratiques ont été postérieures à celle de la communauté pri-

<sup>23</sup> Une édition très commode des sources principales traduites et commentées: R. CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica* (Torino, 1978) (*Traditio christiana*, III) 9–12. Cf. les exposés analytiques: R. CANTALAMESSA, *La Pasqua della nostra salvezza* 116–137; C. S. MOSNA, *Storia della Domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo. Problema delle origini e sviluppo. Culto e riposo. Aspetti pastorali e liturgici* (Roma, 1969) (*Analecta Gregoriana*, vol. 170; *Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae*: sectio B, n. 28), spéc. 117 (*status quaestionis*).

<sup>24</sup> Il est maintenant évident que cette approche contient une simplification (qui, d'ailleurs, n'est pas importante ici): il existait, dans le monde chrétien, plus d'une manière de calculer la date du 14 nisan.

mitive de Jérusalem. C'est d'ailleurs la possibilité la plus probable au point de vue de la liturgie comparée: la pratique primitive fut héritée par les communautés chrétiennes de l'Asie Mineure et de Rome, mais dans les régions diverses elle a subi des changements différents. Les deux pratiques dont nous avons des évidences historiques doivent donc avoir des traits de la pratique primitive commune à chacune. Tout est assez simple jusqu'ici. Mais comment faut-il imaginer une pratique commune aux deux traditions, c'est-à-dire une pratique où la nuit pascale du 14 au 15 nisan a toujours lieu du samedi au dimanche?

Il y a quelques décennies, une pareille conception du calendrier aurait semblé assez bizarre pour que personne n'y prête attention. Mais aujourd'hui, à la lumière des données sur l'usage du calendrier de 364 jours dans les milieux chrétiens<sup>25</sup>, cette sorte de possibilité ne peut être négligée. Reformulons donc notre «troisième» hypothèse de travail:

— *les deux traditions du calcul pascal du II<sup>e</sup> siècle découlent de l'unique source hiérosolymitaine où la nuit pascale du 14 au 15 nisan avait lieu chaque année du samedi au dimanche, ce qui n'est possible que dans le cas de l'usage d'un calendrier de 364 jours.*

L'hypothèse qu'on vient de proposer a ses cotés forts comme aussi ses points faibles. Par exemple, elle s'appuie sur le fait de l'existence d'un calendrier de 364 jours dans les traditions chrétiennes et surtout dans les usages jérusalémains (jusqu'au Ve siècle). On voit même des traces des calculs pascaux qui présupposent la coïncidence des deux conditions, à savoir de l'année de 364 jours et du dimanche comme le jour suivant la nuit pascale<sup>26</sup>. En outre, du point de vue de la liturgie comparée, notre hypothèse de travail offre une explication très séduisante, du conflit pascal au II<sup>e</sup> siècle. À cette époque, le calendrier de 364 jours fut oublié en Asie Mineure et à Rome, ce qui donnait lieu à des changements différents de la tradition ancienne. Enfin, il y a une convergence entre l'hypothèse en question et l'hypothèse de Mlle Jaubert sur l'usage d'un calendrier de 364 jours par les évangélistes.

Mais ici les difficultés commencent. D'abord, la plus évidente: la nuit pascale, d'après l'hypothèse de Mlle Jaubert, n'est pas la nuit du samedi au dimanche, mais celle du mardi au mercredi. Il s'agit d'un calendrier de 364 jours, mais ce calendrier n'est apparemment pas le même. En second lieu, il faut poser la question, dans quelle mesure la célébration pascale fixée au dimanche est probable s'il s'agit de la communauté chrétienne primitive de Jérusalem.

<sup>25</sup> Voir, après les travaux de Mlle Jaubert déjà cités, l'article du P. M. VAN ES-BROECK dans le volume présent.

<sup>26</sup> M. VAN ES-BROECK, dans le volume présent.

## 2.2. La Pâque dominicale avant J.-C.?

Est-il possible que dans le calendrier *juif* (pré-chrétien) de la communauté de Jésus la Pâque ait été fixée au dimanche, c'est-à-dire, que le jour de la semaine où tombe la résurrection de Jésus ait été déterminé par la tradition liturgique préexistante bien avant le fait de la résurrection lui-même?

Théoriquement, c'est possible, car, dans les calendriers de 364 jours, les jours des fêtes sont habituellement mercredi, vendredi et dimanche. C'est Mlle Jaubert qui attira l'attention de chacun sur ce trait particulier<sup>27</sup>, et maintenant nous connaissons de façon assez détaillée un schéma liturgique analogue dans le calendrier du *Rouleau du Temple*. Il n'est pas nécessaire de discuter ici un problème délicat, à savoir lequel des deux modes de célébration chrétienne du dimanche est plus ancienne, l'hebdomadaire ou l'annuelle (pascalle). Il nous suffit de connaître que, du moins, dans les calendriers de 364 jours, les dimanches avaient un caractère festal *plus d'une fois l'an*, et le dimanche suivant le dimanche pascal (deuxième dimanche après le 14 nisan) fut la fête importante de l'*omer*. Le dimanche pascal, c'est-à-dire le dimanche suivant la Pâque, a eu donc un caractère très spécial *et même festal* en tout cas (comme un point bien marqué de la période des azymes), ce qui doit être une position favorable au développement de la Pâque dominicale. Répétons que nous sommes arrivés à cette conclusion sans présupposition quelconque sur l'origine de la célébration du dimanche hebdomadaire.

Le calendrier de 364 jours avec une Pâque dominicale est donc aussi possible au temps de Jésus que celui avec une Pâque le mercredi.

Il nous reste maintenant à élaborer, suivant la méthode de la liturgie comparée, un schéma théorique du calendrier satisfaisant aux exigences de la *totalité* des données des traditions liturgiques, pas seulement de celles qui concernent la Cène pascalle avant le mercredi. Il s'agit d'un schéma de l'année liturgique de 364 jours dont la dissociation après son déplacement dans le cadre du calendrier de 365 jours pourrait aboutir à la formation de deux systèmes de calcul pascal, celui de l'Asie Mineure et celui de Rome. En même temps, ce schéma doit présupposer la Pâque de mercredi. Le pas suivant sera la vérification de notre schéma par des éléments de traditions liturgiques.

## 3. NOTRE HYPOTHÈSE PRINCIPALE: UN CALENDRIER AVEC NISAN «ROMPU»

N'importe quel schéma du calendrier de 364 jours contient quatre jours à part, qui n'appartiennent pas à la structure de 12 mois de 30 jours. D'après les schémas classiques et les plus anciens de *1 Énoch* et des *Jubilés*, ces jours sont à ajouter aux derniers mois de chaque quart de l'année, en formant quatre mois de 31 jours au lieu de 30. Mais d'autres schémas ne sont pas moins possibles. Les quatre jours peuvent être introduits au-dedans d'une semaine

<sup>27</sup> JAUBERT, La date de la Cène...

festale. D'après les données des traditions liturgiques chrétiennes et juives qui me sont connues, je ne puis supposer que deux schémas de la sorte: celui de la Pâque et celui de la Pentecôte. Évidemment, c'est le premier que nous avons à discuter au premier lieu.

Il s'agit du schéma du calendrier de 364 jours où le 14 nisan est mardi, mais le 15 nisan est dimanche, tandis que les quatre jours du mercredi au samedi sont les jours additionnels aux mois de 30 jours, et ces jours-là ne sont pas à compter parmi les jours de nisan. En anticipant les données de nos sources, nous nommons dès maintenant ces quatre jours «les jours de l'intervalle». Il s'agit donc du schéma de la semaine pascalle, où:

12 nisan	dimanche
13 nisan	lundi
14 nisan	mardi
Ier jour de l'intervalle	mercredi
II <sup>me</sup> jour de l'intervalle	jeudi
III <sup>me</sup> jour de l'intervalle	vendredi
IV <sup>me</sup> jour de l'intervalle	samedi
15 nisan	dimanche

Déplacé dans le cadre du calendrier de 365 jours, le schéma qu'on vient de proposer pourra donner aussi bien la Pâque dominicale que la Pâque quatorzéculaire. D'ailleurs, ses débris devront conserver les traces de la Cène pascalle la nuit suivant le mardi.

Il nous reste de vérifier l'existence de ce schéma hypothétique par les évidences des traditions liturgiques.

Les questions auxquelles il y a lieu de répondre sont les deux suivantes:

1. y a-t-il, dans les traditions liturgiques, des traces de jours qui ne font pas partie du mois et qui sont placés au-dedans des semaines festales,
2. et plus spécialement, de la semaine pascalle?

## 4. L'ASSERTION «CES QUATRE JOURS QU'ON NE FAIT PAS ENTRER AU COMPTE DE L'ANNÉE» (1 ÉN 75,1)<sup>28</sup> ET LE DESTIN POSTÉRIEUR DE CES QUATRE JOURS.

Pour la suite, nous choisirons l'ordre rétrospectif, à savoir, en commençant par un texte grec chrétien du IV<sup>e</sup> siècle environ et quelques parallèles coptes et en remontant aux calendriers du monde juif pré-chrétien.

<sup>28</sup> Tout en utilisant la traduction d'A. Caquot, je dois noter que sa lecture de cette phrase n'a rien à voir avec les réalités astronomiques sous-entendues (La Bible. Écrits intertestamentaires / Éd. publiée sous la direction d'A. DUPONT-SOMMER et M. PHILO-NENKO (Paris, 1987) (Bibliothèque de la Pléiade) 559-560 et la note (p. 559) au sujet de laquelle on consultera avec profit en dernier lieu, ALBANI, *Astronomie und Schöpfungsglaube*... 178.

#### 4.1. αἱ διαμέσου ἡμέραι: un terme de la Septante expliqué par une homélie ancienne

Dans une homélie pascale attribuée (à tort) à St. Jean Chrysostome, il y a un passage qui résiste aux efforts de traduction. Il s'agit de la «typologie» vétérotestamentaire relative aux jours de l'arrêt et de la passion de Jésus. La phrase est la suivante:

*Τηρεῖται δὲ τὰς διαμέσους ἡμέρας, αἰνιττόμενον τῇ γραφῇ ἐν μέσῳ τοῦ χρόνου μέχρι τοῦ πάθους ἐν τῇ τοῦ σώματος ἐπιδημίας τοῦ πάσχα, \*καὶ τὴν σύλληψιν ἣν ἐν τοῖς τοῦ ἀρχιερέως συλληφθεὶς ἐτηρεῖτο\*.<sup>29</sup>*

L'éditeur a saisi la difficulté liée aux mots *τῇ γραφῇ ἐν μέσῳ*. C'est pourquoi sa traduction contient une lacune: «Il est "gardé" pendant les jours intermédiaires, laissant entendre... la captivité dans laquelle le Christ a été "gardé" captif chez le grand-prêtre»<sup>30</sup>. La traduction explicative de J. P. Audet, bien qu'elle soit plus détaillée, évite de la même manière de traduire *ἐν μέσῳ*: «Il (l'agneau) est gardé pendant les jours intermédiaires, τὰς διαμέσους ἡμέρας (du 10 au 14): entendons, d'après l'Écriture, (les jours) qui remplirent jusqu'à la passion, le temps durant lequel attendait la victime (litt., «le corps») destinée à la Pâque, et la captivité où il a été retenu chez le grand prêtre»<sup>31</sup>.

Tout le monde a perçu l'allusion à *Exode* 12,6, bien qu'elle ne soit pas pas une citation exacte. En effet, dans le texte biblique, il est dit: «vous la garderez (ἔσται ὑμῖν διατετηρημένον) jusqu'au quatorzième jour de ce mois, et toute l'assemblée de la communauté d'Israël l'égorgera au crépuscule», — tandis que dans l'homélie le mot est *τηρεῖται*. Il est plus difficile de localiser la source des mots *ἐν μέσῳ*.

Il s'agit d'un verset parallèle à celui d'*Ex.* 12,6, dont la phraséologie est la même dans le texte hébreu (ainsi que dans la plupart des traductions modernes), mais remarquablement distincte dans la Septante, *Lév.* 23,5: «Le premier mois, le quatorze du mois, au crépuscule, c'est la Pâque du Seigneur». «Au crépuscule», en hébreu, c'est toujours *בֵּין הָעֶרְבַּיִם*, littéralement, «entre les (deux) soirs». Le même idiôme est traduit, dans l'*Exode*, comme *πρὸς ἑσπέραν* (litt., «vers le soir»), et, dans le *Lévitique*, comme *ἀνὰ μέσον τῶν ἑσπερινῶν* (litt., «entre les soirs»). L'expression *ἀνὰ μέσον* qui se trouve dans la traduction de la Septante du *Lévitique* est tout-à-fait synonyme de celle de notre homélie, *ἐν μέσῳ*.

Nous avons donc, dans le passage discuté, une conflation de deux citations bibliques d'après la Septante, celle d'*Ex.* 12,6 avec celle de *Lév.* 23,5.

<sup>29</sup> P. NAUTIN, *Homélies pascales. I. Une homélie inspirée du Traité sur la Pâque d'Hippolyte. Étude, édition et traduction* (Paris, 1950) (SC 27) 151 (§ 21). L'italique en second lieu est le mien. Les mots entre les astérisques manquent dans certains mss.

<sup>30</sup> NAUTIN, *Homélies...* 150.

<sup>31</sup> AUDET, *Jésus et le «calendrier sacerdotal ancien»*, 379, n. 31.

Après avoir reconnu la seconde citation, nous sommes en mesure de proposer une autre traduction pour le mot *τῇ γραφῇ*. On n'a pas désormais à l'éviter, comme Nautin, ni à le traduire «d'après l'Écriture», en forçant les normes syntactiques, comme Audet. On peut maintenant le comprendre dans le sens d'«une lecture du manuscrit», «un synonyme (écrit) choisi parmi les autres» ou bien, tout court, «un mot (graphique)»<sup>32</sup>. Il est donc temps de proposer une nouvelle traduction du passage entier. Nous essayerons de traduire de la manière la plus littérale possible:

«(Il est écrit qu') il (l'agneau) est "gardé" pendant les jours de l'intervalle, en s'exprimant d'une manière énigmatique par le mot "dans l'intervalle" (qu'il s'agit) du temps jusqu'à la passion durant la demeure pascale de (son) corps»<sup>33</sup>, et la captivité dans laquelle il (le Christ) a été "gardé" captif chez le grand-prêtre».

Le trait qui est le plus marquant dans le passage, c'est la compréhension de «l'intervalle». Il est facile de voir, chez notre auteur anonyme, qu'il ne s'agit pas d'un point précis de la journée, le crépuscule, comme on devrait l'attendre en ayant pris conscience du sens de l'idiome hébreu correspondant. Ceci ne serait possible qu'à partir d'une compréhension trop littérale de l'expression du *Lévitique* dans la Septante, *ἀνὰ μέσον τῶν ἑσπερινῶν*. Lue dans le sens littéral, cette expression nous renvoie à une période plus d'un jour. Or, il s'agit précisément, chez notre homéliste, de la période des quatre jours où on devait «garder» l'agneau pascal. Cette «typologie» de la «garde» de l'agneau pascal est appliquée, par notre auteur, aux jours depuis l'arrestation de Jésus jusqu'à la fin du séjour terrestre de sa chair, c'est-à-dire jusqu'à la résurrection qui est devenue la fin de la «demeure pascale de son corps». On peut ajouter, s'il en est besoin, qu'il est impossible de comprendre notre passage au sens du «demeure de l'arrestation jusqu'à la Passion». En effet, la Passion a eu lieu le vendredi, et la demeure est nécessairement de quatre jours (d'après le précepte de l'*Exode*). Le début de la «demeure pascale», ce qui est l'arrestation, devrait donc tomber le lundi au lieu du mercredi, ce qui ne correspondrait à aucune chronologie de la Passion attestée par les sources.

<sup>32</sup> Cf. la valeur du «MS. reading» s.v. *γραφῇ* dans: H. G. LIDDELL, R. SCOTT, H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon. With a revised Supplement* (Oxford, 1996) 360; cf. la version la mieux mise à jour sur le site du projet «Perseus»: <http://www.perseus.tufts.edu>.

<sup>33</sup> La phrase *τῇ τοῦ σώματος ἐπιδημίας τοῦ πάσχα* est citée dans G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1991) 521, s. v. *ἐπιδημία*, comme un exemple du sens «of Incarnation» either as *coming* or as *dwelling*. Je comprendrais d'une manière plus littérale le sens de «demeure» comme celle du corps pendant la période pascale plutôt que de l'Incarnation au sens large.

#### 4.2. *Lév. 23,5 LXX* comme un fondement scripturaire

D'où a-t-il puisé, notre auteur (ou bien, plus vraisemblablement, sa source chrétienne), l'arrière-fond liturgique de sa «typologie»? Pas nécessairement d'une source chrétienne plus ancienne, car une source juive n'est pas moins probable. Il s'agit de la relecture de *Lév. 23,5* dans les LXX (qui est un texte juif du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. environ, bien que composé en grec) où la date pascalle est comprise comme un intervalle entre les soirs divisés par quatre journées.

Les quatre journées placées à part, c'est un signe du calendrier de 364 jours. Il s'agit de «ces quatre jours qu'on ne fait pas entrer au compte de l'année» mentionnés déjà dans la description du calendrier juif de 364 jours le plus ancien, celui du *1 Énoch* (*1 Én* 75,1), dont l'origine est à trouver dans le prototype babylonien du calendrier juif en question, à savoir, dans le calendrier du MUL.APIN. Le sens astronomique de la séparation de ces quatre jours a été découvert par O. Neugebauer avant même que M. Albani ait pu contrôler ses conclusions par l'analyse du calendrier du MUL.APIN: «the epagomenal days [nos quatre jours] are "not counted in the computus of the year" since it would disturb the linearity of the scheme for the variation of the length of daylight»<sup>34</sup>.

Dans les schèmes «classiques» du calendrier de 364 jours (comme, par exemple, ceux du *1 Énoch*, des *Jubilés*, du *Rouleau du Temple*), les quatre jours qui ne font pas partie des 12 mois avec 30 jours chacun, sont à ajouter à la fin de chacun des groupes de trois mois. Mais, au point de vue de l'astronomie ou de la mathématique, ils sont à introduire à n'importe quelle place de l'année. Une période d'un petit mois «épagomène» de quatre jours est donc une alternative qu'on n'a jamais à exclure. S'il est difficile d'imaginer cette alternative réalisée déjà au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., à l'époque des calendriers de 364 jours les plus anciens et les plus connus aujourd'hui, il n'en est pas de même en ce qui concerne une époque plus récente, à partir du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.

La phrase de *Lév. 23,5* concernant le jour de la Pâque a donc pu être lue dans le sens suivant: «Le premier mois, le quatorze du mois, entre les soirs (séparés par quatre jours), c'est la Pâque du Seigneur». C'est effectivement le sens impliqué par notre homéliste ou sa source chrétienne. La Pâque, ce n'est pas donc ici un jour unique, mais plutôt une période de six jours, ou

<sup>34</sup> The «Astronomical» Chapters of the Ethiopic Book of Enoch (72 to 82) / Transl. and Comm. by O. NEUGEBAUER. With Additional Notes on the Aramaic Fragments by M. BLACK (København, 1981) (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Matematisk-fysiske meddelelser, 40:10) 11, cf. p. 20. Cf., en outre, ALBANI, *Astronomie und Schöpfungsglaube...* 178. Ce «scheme for the variation of the length of daylight» était un paramètre fort important du calendrier du *1 Énoch*, complètement ignoré avant Neugebauer. Il est d'ailleurs très babylonien, basé sur les 6 périodes de 60 jours, ce qui présupposait la durée de l'année de 360 jours.

bien, plus exactement et tenant compte du commandement fondamental de l'*Ex. 12,42*, c'est la «nuit» de la veille qui commence après le jour du mardi et finit avant le jour du dimanche. Toute cette période doit être comprise comme une nuit unique, précisément d'après la définition d'*Ex. 12,42*, où la fête de Pâque est définie comme une nuit.

Tel est le calendrier de la Passion impliqué chez notre homéliste anonyme. On voit qu'il correspond à tous les critères de notre hypothèse préliminaire: mardi et dimanche sont tous deux les jours pascals.

On voit maintenant que l'esquisse d'un calendrier que nous venons de tracer comme une hypothèse construite d'après les règles de la liturgie comparée, se trouve être utile pour expliquer un schéma «typologique» (et en même temps, liturgique) de la Passion, attesté par un document réel, bien que pas très ancien. Il nous faut donc pousser davantage vers le monde juif contemporain des évangiles.

#### 4.3. Valeur liturgique: les jours de *הפנועים* (IIQPs<sup>35</sup>)

À côté de la valeur astronomique de nos quatre «jours d'intervalle», il faut prendre en considération leur valeur liturgique. S'il est vrai que tous les calendriers du monde juif étaient des calendriers liturgiques, le sens liturgique des jours qu'on a mis à part, ou selon notre hypothèse introduits, au dedans de la semaine pascalle, mérite l'attention la plus grande.

En ce qui concerne les calendriers de 364 jours «anciens» (dans lesquels ces jours-là ont été distribués à la fin des quarts de l'année), le caractère liturgique est attesté par un document de Qumrân. Il s'agit d'une notice prosaïque dans un psautier (IIQPs<sup>36</sup>) où est indiqué le nombre total et les occasions liturgiques correspondantes de tous les hymnes composés par David. Dans cette liste, il n'y avait qu'un seul passage obscur: *שיר על הפנועים* — «odes des (ou pour les) פנועים».

L'interprétation liturgique de cette place difficile fut proposée en 1966 par Shemaryahu Talmon<sup>37</sup> qui réagit contre la traduction accompagnant l'édition officielle du rouleau par James A. Sanders<sup>38</sup>. D'après Talmon, «We may reasonably assume that the four special songs for the פנועים correspond to the «four leaders» of the four quarters of the year into which the Qumran calendar was subdivided»<sup>37</sup>, c'est-à-dire, aux prédécesseurs de nos «jours de l'intervalle». En effet, il n'y avait, dans le calendrier qumrânien (ou, disons

<sup>35</sup> Sh. TALMON, *Extra-Canonical Psalms from Qumran — Psalm 151* // IDEM, *The World of Qumran from Within. Collected Studies* (Jerusalem—Leiden, 1989) 244–272, 2 ill. [publié d'abord en hébreu dans: *Tarbiz* 35 (1966) 214–234].

<sup>36</sup> J. A. SANDERS, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11* (Oxford, 1965) (Discoveries in the Judaean Desert, 4) 92: «music over the stricken». Cette édition du rouleau n'est pas complète. Cf., pour la bibliographie postérieure, n. 38.

<sup>37</sup> TALMON, *Extra-Canonical Psalms...* 246.

avec plus d'exactitude, les calendriers qumrâniens), pas de groupes de quatre jours si ce n'est le nôtre.

Il est à noter qu'à l'époque personne n'imaginait que les détails spécifiques à cette collection des psaumes peuvent monter à une tradition antérieure à Qumrân. Il n'en est pas de même aujourd'hui.

D'après les études récentes, le rouleau *11QPs<sup>a</sup>*, est un psautier d'origine pré-qumrânienne, bien que copié à Qumrân. Sa structure correspond au calendrier de 364 jours. Enfin, ce qui est le plus important, ce n'est pas un psautier «sectaire», mais bel et bien celui d'un des «mainstreams» du judaïsme<sup>38</sup>. Ces conclusions sont applicables à notre notice qui n'est pas donc une invention qumrânienne. Et, en outre, les idées de Talmon concernant les quatre odes pour les quatre jours méritent d'être réexaminées dans un contexte plus large des traditions juives de l'époque du second Temple.

Talmon a indiqué que le terme פְּנוּעִים, dérivé de la racine פָּנַע (dont le sens littéral est «rencontrer»), «connotes «supplication», «prayer», or «entreary» (cp. esp. Jer 7:16; 27:18; Gen 23:8; Isa 47:3; 53:12; Jer 36:25; Ruth 1:16)<sup>39</sup>. Le terme שִׁיר פְּנוּעִים dans la littérature rabbinique signifie «invocations against demons and evil spirits»<sup>40</sup>. Parmi les références de Talmon, c'est celle à *Is.* 53,12 qui mérite notre attention particulière. La voici: «...parce qu'il s'est livré lui-même à la mort et qu'il a été compté parmi les criminels, alors qu'il portait le péché des multitudes et qu'il intercédait (יִפְנֶיֶת) pour les criminels». Le texte de la Septante est ici distinct pour la fin du verset: ...καὶ διὰ τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη — «...et qu'il a été livré lui-même pour leurs [sc., des multitudes] péchés».

On sait bien que la prophétie messianique d'Isaïe 53,12 a été appliquée au Christ par les auteurs du Nouveau Testament. Marc 15,28 (vers omis dans une grande partie des manuscrits anciens) et Luc 22,37 citent les mots «il a été compté parmi les criminels» (Luc les mit dans la bouche de Jésus). On en

<sup>38</sup> J'ai résumé ici les conclusions de P. W. FLINT, *The Dead Sea Scrolls and the Book of Psalms* (Leiden—New York—Köln, 1997) (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 17). Cf. p. 201: «Taking into account the distinction between *manuscripts* and *collections* [des psaumes], I now conclude that *11QPs<sup>a</sup>* as a scroll was most likely copied at Qumran for the community's use. But this is not the case for *11QPs<sup>a</sup>* as a collection: this Psalter was almost certainly compiled prior to the Qumran period and is representative of more widespread groups for whom the solar calendar was authoritative. It is increasingly apparent that such Jewish groups can no longer be viewed as sectarian — on the contrary, they constitute one or more genuine types of Judaism that were as much 'mainstream' as the Pharisees in the period before Rabbinic Judaism became normative». Cf., en outre, p. 192–193, sur le calendrier de 364 jours dans *11QPs<sup>a</sup>*.

<sup>39</sup> TALMON, *Extra-Canonical Psalms...* 246–247.

<sup>40</sup> TALMON, *Extra-Canonical Psalms...* 247, n. 12, avec les références aux deux Talmuds et aux *midrashim* sur les psaumes.

peut ajouter, du milieu du judaïsme à l'aube de l'époque du Nouveau Testament, un verset des *Psaumes de Salomon* 16,5 (intitulé «hymne de Salomon. Pour le secours des saints»; le texte subsistant en grec est la traduction de l'original hébreu perdu): «Je te louerai, ô Dieu, car ton secours m'a sauvé, et tu ne m'as pas compté au nombre des pécheurs pour me perdre»<sup>41</sup>.

Le reste du vers *Is* 53,12 a été appliqué au Christ par *Rom* 8,32 et 34: «Lui qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous... Le Christ Jésus, celui qui est mort, que dis-je? ressuscité... qui intercède pour nous». Le parallèle avec *Is* 53,12 est tout clair. Cependant, il ne se limite pas à la partie commune des textes de la Septante et de la Bible hébraïque («...l'a livré pour nous tous... qui est mort...»; cf. dans *Is* 53,12: «...il s'est livré lui-même à la mort... il portait le péché des multitudes...»), mais s'étend plus loin: les mots «...qui intercède pour nous» ne peuvent correspondre qu'à la fin du vers *Is* 53,12 dans sa forme hébraïque: «...il intercédait pour les criminels». Rappelons, que le mot «criminels», bien que manquant chez Paul, figurait dans le même contexte d'une paraphrase d'*Is* 53,12 chez Marc et Luc, étant donc un repère bien précis de l'exégèse chrétienne du I<sup>er</sup> siècle. La ressemblance devient encore plus frappante lorsqu'on regarde de plus près la terminologie utilisée par l'auteur hébreu d'*Is* 53,12 et l'auteur grecophone de *Rom* 8,34. Le terme grec pour «intercède», ἐντυγχάνει se trouve être un calque de יִפְנֶיֶת hébreu, avec le même sens littéraire «rencontrer». Le même terme est appliqué au Christ dans le même sens en *Héb* 7,25 et à l'Esprit-Saint dans la même *Épître aux Romains* un peu plus haut, dans 8,27 et 8,26 (en dernier lieu, la forme utilisée est ἐπερὲντυγχάνει); on ajoutera de même *Rom* 11,2 où le prophète Élie «intercède» auprès Dieu contre Israël.

Il est donc certain que le christianisme naissant a reçu de sa matrice juive une tradition spécifique de l'exégèse de la prophétie d'*Is* 53,12, en appliquant «l'intercession» dont parle ici Isaïe (en hébreu seulement) à la mort du Christ.

Dans le cadre de cette tradition exégétique il n'était que très raisonnable de nommer les jours de la passion «les jours d'intercession». Or, ces «jours d'intercession», הַיָּמִים הַפְּנוּעִים, sont ceux que nous connaissons déjà dans la tradition juive grâce au rouleau *11QPs<sup>a</sup>*. Ce sont précisément nos quatre jours intercalés dans le cours annuel de douze mois.

Nous avons déjà reconnu une tradition exégétique du judaïsme pré-chrétien partagée en même temps par les sources trouvées à Qumrân (bien que d'origine pré-qumrânienne: il s'agit du *Document de Damas* et de *4QFlorilegium*) et le christianisme naissant (*Act* 15,16). C'est l'explication messianique de la prophétie d'Amos sur le Tabernacle de David (*Am* 9,11)<sup>42</sup>. Dans le

<sup>41</sup> Trad. de P. PRIGENT dans: *La Bible. Écrits intertestamentaires*, 982.

<sup>42</sup> G. J. BROOKE, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in its Jewish Context* (Sheffield, 1985) (*Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series*, 29);



cas d'Is 53,12 nous avons une autre tradition de l'explication messianique où les auteurs du Nouveau Testament suivaient leurs prédécesseurs juifs à travers ce dont un document de Qumrân porte les traces à demi effacées.

Résumons notre hypothèse concernant «les jours d'intercession». **Étape 1** (d'après Talmon): «L'intercession» est devenue la valeur liturgique des quatre jours intercalés, — et cela s'accomplit à une époque assez haute, au plus tard, vers le temps de la formation de la *collection* témoignée par le manuscrit *IIQP*<sup>43</sup>. **Étape 2**: Dans la lumière d'Is 53,12, cette «intercession» a été comprise comme un acte salutaire qu'on doit attendre du Messie — en même temps ou plus tard que l'étape 1. **Étape 3**: Une réforme du calendrier liturgique: les quatre jours dédiés à la commémoration de «l'intercession» messianique deviennent une partie de la célébration du mystère pascal, c'est-à-dire on replace ces jours-là au-dedans de la semaine pascale — au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. environ. **Étape 4**: La Passion du Christ se réalise (ou, du moins, est lue par les auteurs du Nouveau Testament) strictement dans le cadre du calendrier liturgique établi à l'étape 3.

Ajoutons que toute cette hypothèse est élaborée dans le contexte d'une discussion d'une réalité liturgique, celle des «odes pour (les jours de) l'intercession». C'est la liturgie la plus ancienne appropriée aux quatre jours intercalés, qui n'aurait su être ignorée par aucun développement liturgique postérieur.

#### 4.4. Un chemin parallèle: «les jours de l'intervalle» dans le calendrier chrétien archaïque en Égypte

Les noms des jours de la semaine en copte sont normalement traditionnels pour la civilisation judéo-chrétienne: les nombres ordinaux de 2 à 6 plus les termes comme «paraskeué», «sabbat» et «kyriaké». Mais ceci n'est pas tout. Le copte sahidique utilisait pour le jeudi les expressions synonymiques *ⲡⲟⲩⲱⲩ* «l'intervalle» et *ⲛⲧⲱⲛⲧⲉ* «l'entre-deux», «dazwischen»<sup>43</sup>. Cette dernière expression était le calque exact des expressions *ἐν μέσῳ* et *ἀνὰ μέσον* de la Septante<sup>44</sup>. Ces noms du jeudi sont apparemment une trace d'un système plus compliqué où existaient encore des expressions comme *ⲡⲱⲣⲡⲓ ⲛⲉⲟⲩⲱ* «le premier jour de l'intervalle» et *ⲡⲱⲉⲣⲥⲛⲁⲩ ⲛⲉⲟⲩⲱ ⲛⲟⲩⲱⲩ* «le

S. NÄGELE, Laubhütte Davids und Wolkensohn. Eine auslegungsgeschichtliche Studie zu Amos 9,11 in der jüdischen und christlichen Exegese (Leiden—N.Y.—Köln, 1995) (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentum, 24).

<sup>43</sup> W. TILL, Koptische Grammatik (Saïdischer Dialekt) (Leipzig, 1978<sup>3</sup>) 88–89 (§ 180).

<sup>44</sup> Cf. les exemples dans: W. E. CRUM, A Coptic Dictionary (Oxford, 1939) [repr. 2000], s. v., 191a.

deuxième jour de l'intervalle»<sup>45</sup>. Les dernières expressions ne sont connues que par trois papyrus thébains datés de 599, 610 et 621 après J.-C. Le nombre mentionné des jours de l'intervalle ne va jamais, dans ces papyrus, au-delà de deux. Un de ces papyrus permet de constater qu'il s'agit du 14 paôné (8 juin), le temps approximatif de la fête de la Pentecôte — d'où vient la conclusion de Crum et à sa suite de Till que le terme *ⲡⲟⲩⲱⲩ* a pu être appliqué à une fête<sup>46</sup>, probablement à la Pentecôte<sup>47</sup>. En tout cas, à partir des trois papyrus, «It is to assume that the *wōs* days were the days of a moveable feast of two (or perhaps more) days which was of some importance in the popular life»<sup>48</sup>.

Il y a encore un indice précieux. Un des «jours de l'intervalle» est devenu le jeudi. Le plus probable est qu'il y ait eu une correspondance entre «les jours de l'intervalle» et certains jours de la semaine, y compris le jeudi. Il est donc bien probable que nous sommes en présence d'une trace du calendrier de 364 jours.

La place de la fête de la Pentecôte dans n'importe quel calendrier égyptien est *a priori* à mettre en parallèle avec la place de la Pâque dans n'importe quel calendrier non-égyptien. En effet, le jour de la Pâque est partout un des points tournants de quatre saisons et même un des deux points tournants des deux semestres de l'année. Mais l'année égyptienne n'a pas les quatre saisons et même les semestres non plus. Au lieu de tout cela, elle comporte trois saisons liées aux grandes crues de Nil. Dans un pareil système, la Pâque ne saurait retenir sa place d'un point tournant de l'année, tandis qu'un nouveau point tournant devrait se développer vers le temps de la fête de la Pentecôte. Un certain parallélisme entre la structure de la Pentecôte égyptienne et celle de la Pâque non-égyptienne est donc à prévoir<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> W. Till a fini par les interpréter comme les noms pour le lundi et le mardi (TILL, Koptische Grammatik... 88), mais cette conclusion n'a été qu'une pure hypothèse. Cf. ci-dessus sur les données des manuscrits eux-mêmes.

<sup>46</sup> CRUM, A Coptic Dictionary, 501b–502a, avec la référence au même papyrus daté de 14 paôné.

<sup>47</sup> W. C. TILL, A Coptic expression for «Pentecost»? // Coptic Studies in Honor of Walter Ewig Crum (Boston, Mass., 1950) (Second Bulletin of the Byzantine Institute) 215–218.

<sup>48</sup> TILL, A Coptic expression... 217.

<sup>49</sup> Cf. des exposés plus détaillés: R. COQUIN, Les origines de l'Épiphanie en Égypte // Noël — Épiphanie. Retour du Christ. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge / Ed. par B. BOTTE, E. MELIA etc. (Paris, 1967) (Lex orandi, 40) 139–170; B. M. ЛУРЬЕ, Три типа раннехристианского календаря и одно разночтение в тексте *Epistula Apostolorum* // Traditions and Heritage of the Christian East. Proceedings of the International Conference / Ed. by D. AFINOGENOV, A. MURAVIEV (Moscow, 1996) 256–320.

Mais revenons aux «jours de l'intervalle» au milieu de la Pentecôte égyptienne.

Au point de vue de l'histoire de la liturgie, la première question qui s'impose, c'est la probabilité de l'existence d'une forme de la fête de la Pentecôte ayant une structure complexe, c'est-à-dire, contenant certains «jours de l'intervalle» au lieu d'un unique jour (dimanche) connu, par exemple, dans le rite éthiopien actuel<sup>50</sup>. Malgré que, dans certains rites chrétiens actuels, la fête de la Pentecôte comporte une semaine entière (telle est la situation dans le rite byzantin), la fin de la fête au lendemain du dimanche de la Pentecôte est une coutume ancienne. On le voit très clair grâce à l'existence, dans tous les rites, des prières pénitentielles, avec les gémissements, aux vêpres du dimanche<sup>51</sup>. Mais existent-ils des témoins d'une structure compliquée de la fête de la Pentecôte?

La réponse doit être positive. Le témoin est bien connu, quoique, paradoxalement, il n'ait guère été analysé. C'est le *Livre de Tobit* 2,1–10 (également d'après la Septante, la recension S [celle du ms Sinaitique] et dans un fragment araméen trouvé à Qumrân: 4QTob ar<sup>a</sup>)<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Cf., par exemple: E. FRITSCH, *Calendar // Encyclopaedia Aethiopica* / Ed. by S. UHLIG I (Hamburg, 2002) (forthcoming), et IDEM, *The Liturgical Year and the Lectionary of the Ethiopian Church // Warszawskie Studia Teologiczne XII/2* (1999) [publ. 2001] (= *Miscellanea Aethiopica ... Stanislao Kur septuagenario... oblata*) 71–116, spéc. 110.

<sup>51</sup> A. RÜCKER, *Die feierliche Kniebeugungszeremonie zu Pfingsten in den orientalischen Riten // Heilige Überlieferung... dem Hw. Abt von Maria-Laach, Dr. I. Herwegen* (Münster, 1938) 193–211; spéc. pour le rite copte: O.-H.-E. BURMEISTER, *The office of genuflexion on Whitesunday // Mus* 47 (1934) 205–257; Ch. RENOUX, *Un rite pénitentiel le jour de la Pentecôte? L'office de la genuflexion dans la tradition arménienne* (Wien, 1973) (*Studien zur armenischen Geschichte*, XII) [dans le rite arménien actuel l'office de la genuflexion a été déplacé des vêpres aux matins]. Cf., sur la Pentecôte chrétienne en général, R. CABIÉ, *La Pentecôte. L'évolution de la cinquantaine pascalle au cours des premiers siècles* (Paris, 1965) (*Bibliothèque de Liturgie*).

<sup>52</sup> Cf., sur le *status quaestionis* de l'histoire du texte de *Tob*, C. A. MOORE, *Tobit. A New Translation with Introduction and Commentary* (New York etc., 1996) (Anchor Bible, 40A). Les fragments qumrâniens du texte hébreu de *Tob* ne comportent pas le passage qui nous intéresse, et le texte grec GIII non plus. Le texte latin de la *Vulgate* de Jérôme est considéré comme postérieur, malgré qu'il se réclame d'une traduction de l'araméen. Il y a un *consensus* concernant la date approximative de *Tob*: plus tard que l'année 300 av. J.-C., probablement IIIe ou IIe siècle. Il n'y a point de *consensus* concernant le lieu d'origine. On verra que nos observations sur le calendrier supportent plutôt l'opinion de Deselaers, d'après laquelle le *Tob* est d'origine égyptienne.

#### 4.5. Un paradoxe liturgique: «les fêtes tournées en deuil» et le *Livre de Tobit*

Le chapitre 2 de *Tob* commence par la scène du dîner préparé à la famille tout entière de Tobit au jour de «notre fête de la Pentecôte, c'est-à-dire la sainte fête des Semaines» (2,1; 4QTob ar<sup>a</sup> dit tout simplement: «on the festive day of Weeks»<sup>53</sup>). Toutefois, «avant d'avoir touché» son dîner, Tobit a été forcé de toucher un cadavre pour le porter chez lui et, ensuite, «d'attendre le coucher du soleil pour l'enterrer» (2,4). Après cela, dit-il, «je pris un bain et je mangeai mon pain dans le deuil, en me souvenant de la parole du prophète Amos proférée contre Béthel: *Vos fêtes tourneront en deuil et tous vos chemins en lamentation* [Am 8,10]. Et je me mis à pleurer. Puis, quand le soleil fut couché, je partis, je creusai une fosse et je l'enterrai» (2,5–7). Ayant enterré le cadavre, Tobit «prit un bain» [second bain: ce détail n'a été mentionné que dans le texte GII] «cette nuit-là» et sortit dans sa cour pour coucher (2,9). Suit le récit de l'aveuglement de Tobit (2,9–10).

Le trait le plus marquant, est le littéralisme liturgique qui accompagne l'application de la prophétie eschatologique d'Amos. Quant à l'application d'Am 8,10 aux événements contemporains, il y en a un parallèle dans *I Macabées* 1,39<sup>54</sup> (et, peut-être, un autre dans *Lam* 1,4), mais sans aucune précision liturgique. Chez Tobit, au contraire, nous sommes en présence d'un «ty-pikon» de la célébration d'une fête «tournée en deuil». Qu'il s'agisse d'une justification d'un usage nouveau, et non d'une situation exceptionnelle, la citation d'Amos l'atteste, car elle prédit une *époque*, et non un cas particulier.

Le schème liturgique est suivant:

1. jeûne jusqu'au coucher du soleil (au lieu d'un festin à domicile en présence de toute la famille, présumé par la cérémonie «régulière»),
2. bain rituel,

<sup>53</sup> Cit. d'après MOORE, *Tobit*. 127. Pour le texte grec v. surtout: R. HANHART, *Tobit* (Göttingen, 1983) (*Septuaginta VIII*, 5). Cf.: IDEM, *Text und Textgeschichte des Buches Tobit* (Göttingen, 1984) (*Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens*, XVII; *Abhandlungen der Akademie der Wiss. in Göttingen. Philol.-hist. Kl.*, III. Folge, Nr. 139). La question de la priorité d'un des deux textes grecs de *Tob* existant pour le ch. 2 est très délicate, et on est loin d'un *consensus*. D'après P. DESELAERS, *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie* (Freiburg, 1982) (*Orbis biblicus et orientalis*, 43) [le même auteur a publié en outre un commentaire: *Das Buch Tobit / Erläutert von P. DESELAERS* (Düsseldorf, 1990) (*Geistliche Schriftlesung*)], c'est le texte GI (celui de la plupart des mss) qui est le plus ancien. D'après R. Hanhart, le plus ancien, c'est GII (texte du ms S).

<sup>54</sup> Situation de Jérusalem dévastée sous Antioche Épiphane en 164 av. J.-C.

3. repas (au coucher du soleil) — en absence des membres de la famille, limité par du pain,
4. procession nocturne hors de la ville<sup>55</sup>,
5. [bain rituel — d'après la recension du ms. S seulement<sup>56</sup>],
6. sommeil — pour le reste de la nuit seulement [le rite entier est donc un rite de vigile].

Les scrutateurs de la théologie de *Tob* n'ont prêté aucune attention à ce schème. L'unique exception est l'ouvrage de J. Van Goudoever<sup>57</sup>. Bien que son interprétation de l'idée centrale de ce récit peut être insuffisante<sup>58</sup>, il a laissé nombre d'observations très utiles. Nous allons essayer de les reprendre et pousser davantage.

Van Goudoever a saisi que la situation du banquet dans *Tob* 2,1 est encadrée dans une partie de l'année liturgique plus large, à savoir de la période entière entre la Pâque et la Pentecôte. Tobit ensevelissait les morts de sa nation et fut trahi par les habitants de Ninive. Le roi Sennachérib le fit rechercher pour le mettre à mort (*Tob* 1,17–20). Or, «il ne s'était pas écoulé 50 jours<sup>59</sup>, que Sennachérib fut tué par ses deux fils» (*Tob* 1,20). Tobit fut sauvé, et le festin au jour de la Pentecôte est devenu un banquet à l'occasion de son sauvetage et de la réunification de sa famille (*Tob* 2,1). À partir de ce point-là nous prolongerons la ligne tracée par Van Goudoever.

La fête de la Pentecôte chez *Tob* est devenue une fête du salut. Or, la fête du salut par excellence, c'est la Pâque. La Pentecôte traditionnelle ne saurait jamais avoir un pareil sens. Toutefois, le parallélisme entre les deux fêtes chez *Tob* est assez profond. On voit même une figure du roi Sennachérib dont le rôle est comparable à celui du pharaon. L'histoire de Tobit et de Sennaché-

<sup>55</sup> La place de l'enterrement ne pouvait être qu'au-delà de la ville.

<sup>56</sup> Sans confirmation de la part de la *Vulgate* de Jérôme. C'est détail semble être superflu dans le cadre du rite décrit, une sorte d'hypercorrection de la part d'un éditeur qui a saisi qu'on doit prendre le bain après le contact avec un mort. Cf., cependant, le rite du lavement des pieds après la Cène...

<sup>57</sup> J. VAN GOUDOEVER, *Fêtes et calendriers bibliques* / Tr. de l'anglais par M.-L. Kerremans (Paris, 1967) (Théologie historique, 7) 132–133.

<sup>58</sup> «L'auteur montre clairement que la Fête (en captivité) est changée en deuil». (VAN GOUDOEVER, *Fêtes et calendriers bibliques*, 133). Que le changement de la fête en deuil est ici le point central, c'est clair. Mais quel est le contexte historique d'une réforme aussi radicale de toute vie liturgique? Qu'il n'ait rien de voir avec la captivité, c'est évident par la date de *Tob* (encore une matière délicate... mais la date avant l'année 300 av. J.-C. est à exclure; cf. le résumé des recherches chez MOORE, *Tobit*, 42).

<sup>59</sup> Texte GII: 40 jours. En tout cas, il s'agit d'une période un peu plus courte que 50 jours, bien que la lecture «50» semble être originale à Van Goudoever et à moi-même.

rib est comme l'histoire de l'exode d'Égypte répétée à Ninive. Le salut de la main d'un roi impie se termine par une fête. Le salut de Tobit commence par une situation dangereuse qui a eu lieu aux jours de la Pâque — évidemment, en endeuillant la fête, — et se couronne au jour de la Pentecôte, qui est devenu endeuillé, à son tour!

Ce n'est pas tout. Dans les deux cas, à la Pâque et à la Pentecôte, le deuil a été causé par les morts, plus précisément, par la cérémonie de l'enterrement. Au premier coup d'œil, ce n'est que dans le christianisme qu'on pourrait en trouver des parallèles, à savoir, le Grand Sabbat avant la Pâque (le jour de l'ensevelissement du Christ) et le samedi avant le jour de la Pentecôte (qui est consacré à la commémoration des morts, ce qui est une coutume ancienne, mais peu étudiée). Le *Livre de Tobit* est donc un important témoin de l'existence d'un certain arrière-fond juif au-delà des liturgies chrétiennes de ces deux samedis. Mais il existe un parallèle plus proche dans une des traditions juives.

Chez les juifs *sefardim* en Syrie, la période préparatoire au *Yôm Kippour* présuppose, parmi les autres bonnes œuvres, la visite des cimetières, surtout les dimanches<sup>60</sup>. Rappelons, que, dans le calendrier de 364 jours, la Pentecôte tombait toujours le dimanche. Rappelons de même, dans les évangiles, la visite des femmes à la tombe de Jésus a aussi lieu le dimanche.

Il y a, dans une tradition juive pré-chrétienne, un autre témoin du deuil les jours mêmes de Pâque, aussitôt après le 13 nisan, pour «trois jours et trois nuits». C'est *Esther* 3,12. Bien qu'il s'agissait, dans le cas, d'un danger de mort, pas du mort actuel, le jeûne d'Esther était tout-à-fait conforme aux coutumes juives concernant les rituels funéraires<sup>61</sup>.

Il y avait donc des traditions juives qui présupposaient des cérémonies funéraires aux jours-mêmes des fêtes de la Pâque et de la Pentecôte. Il y en a des parallèles dans les traditions chrétiennes, y compris dans la structure de la semaine pascale.

<sup>60</sup> Les traditions spécifiques aux *sefardim* sont normalement privées des sources écrites, mais elles sont devenues connues grâce aux interviews collectionnés chez H. C. DOBRINSKY, *A Treasury of Sephardic Laws and Customs. The Ritual Practices of Syrian, Moroccan, Judeo-Spanish and Spanish and Portuguese Jews of North America* (Hoboken, N.J., — N. Y., NY, 1986), spéc. 310.

<sup>61</sup> Voir, pour les détails et la bibliographie actuelle, N. L. COLLINS, *Did Esther fast on the 15th Nisan? An extended comment on Esther 3:12 // Revue biblique* 100 (1993) 533–561, spéc. 535–536. L'auteur propose l'hypothèse d'après laquelle il y a, dans le livre d'*Esther* déjà dans sa forme la plus primitive, deux calendriers distincts. La date du 13 nisan a été donnée d'après celui du narrateur, mais, quant à Esther, elle ne jeûnait, selon son calendrier propre, que dès 11 à 13 nisan. En tout cas, les deux calendriers coexistaient, au point qu'il était possible de dater les jours de jeûne par les jours pascaux sans provoquer une «guerre de calendriers».

Il faut donc admettre que les «faits» mentionnés dans *Tob* concernant l'ensevelissement des morts aux jours de fête ne sont pas privés de valeur liturgique. Nous avons à les comprendre dans le cadre général d'un isomorphisme entre les structures internes des fêtes de la Pâque et de la Pentecôte, qui a eu lieu dans certains milieux juifs pré-chrétiens aussi bien que dans les milieux chrétiens.

La compréhension de la Pâque dans le Nouveau Testament, à son tour, a des traits communs avec la Pentecôte, et ces traits sont aussi attribuables à la matrice juive de la communauté chrétienne. Le sang de Jésus, nommé «le sang d'une alliance éternelle» dans *Héb* 13,20, a aussi son sens liturgique, ce qui est normal pour n'importe quel sang du sacrifice. La réponse du peuple «Que son sang soit sur nous et sur nos enfants!» (*Mt* 27,25) sonne comme une partie d'un rituel de la Pentecôte modelé sur *Ex* 24,8 — aspersion du peuple par «le sang de l'Alliance»<sup>62</sup>. Cela justifiera davantage notre idée d'un parallélisme structurel entre les fêtes de la Pâque et de la Pentecôte.

On peut ajouter une identification formelle entre les deux fêtes, Pâque et Pentecôte, chez Tertullien, pour lequel les deux fêtes n'ont formé qu'une fête unique de 50 jours<sup>63</sup>.

Les structures internes des deux fêtes, Pâque et Pentecôte, sont devenues isomorphes dans les milieux juifs d'où proviennent ou à lesquelles remontent les traditions liturgiques connues par les sources aussi différentes que *Tob*, les rites chrétiens et les rites des *sefardim* de Syrie. Ce fait est tant plus marquant que la parenté entre les deux fêtes se répand sur un domaine des rites funéraires qui étaient toujours incompatibles avec la vraie notion de la fête dans le judaïsme rabbinique et d'après les normes du Pentateuque.

Il est bien possible que le rituel de la Pentecôte comportant une période de jeûne, décrit dans *Tob*, était pareil à celui de la Pâque. Le rituel de la Pâque présupposait aussi un jeûne aux jours de la fête, aussi bien d'après *Tob* que d'après les traditions chrétiennes, y compris celle de l'homélie pseudo-chrysostomienne que nous avons déjà discutée. Le sens liturgique de deux premiers chapitres de *Tob* n'est donc qu'une justification légendaire d'une coutume qui contredisait toutes les traditions juives antérieures.

Le rituel de la cène pentecostale dans *Tob* est assez proche à celui de la Cène de Jésus. Qu'on compare:

	<i>Tob</i>	La Cène de Jésus
1	absence des membres de la famille	personnes mentionnées ne sont que les hommes adultes <sup>64</sup>
2	jeûne jusqu'au coucher du soleil	aucune mention du repas avant la Cène
3	bain rituel	[bain rituel <sup>65</sup> ]
4	du pain qui remplace de la viande	du pain qui remplace de la viande
5	procession nocturne hors de la ville	lavement des pieds
6	[bain rituel <sup>66</sup> ]	procession nocturne hors de la ville

Nous savons d'ailleurs, grâce à Mlle Jaubert, que le modèle le plus proche de la Cène de Jésus, c'est le rite pascal d'après les *Jubilés*<sup>67</sup>. Or, on a noté que *Tob* contient, à son tour, un nombre de parallèles avec les *Jubilés* que personne n'a observé d'ailleurs<sup>68</sup>. Cette parenté avec les *Jubilés*, c'est encore une raison de ne pas traiter les éléments identiques indiqués dans la table ci-dessus comme une simple coïncidence.

<sup>64</sup> JAUBERT, *The Calendar of Qumran...* 71: «The Last Supper was a meal among men, without women and children. According to the book of Jubilees, the Passover must be eaten in the sanctuary by men twenty years of age and over (Jub 49:16ff.).».

<sup>65</sup> JAUBERT, *The Calendar of Qumran...* 70: «To the words of Peter, "Lord, not my feet only but also my hands and my head" (Jn 13:9), Jesus responds, "He that has bathed does not need to wash, except for his feet; he is entirely clean" (Jn 13:10). [Ici, dans la note 35, Mlle Jaubert attire notre attention sur le fait que la phrase concernant les pieds manque de plusieurs mss.; d'ailleurs, Mlle Jaubert fait mention du baptême mandéen qui est toujours suivi par le lavement des pieds.] It would be inadequate, it seems to us, to see in the term *leloumenos* ("bathed") only an evocation of Christian baptism. In the Johannine presentation, the disciples have taken a bath before coming to the meal». Ce bain rituel est un argument additionnel, dans le système de Mlle Jaubert, en faveur d'un caractère pascal de la Cène (cf. *Jn* 11,55 et 18,28).

<sup>66</sup> Cf. ci-dessus, note 56.

<sup>67</sup> JAUBERT, *The Calendar of Qumran...* *passim* et surtout p. 71 (sur l'absence des femmes et des enfants et sur le sanctuaire comme la place du festin; le dernier thème est non moins important dans le cadre des traditions chrétiennes sur la valeur de la chambre-haute de Sion comme le sanctuaire chrétien principal).

<sup>68</sup> J. ENDRES, *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees* (Washington, D. C., 1987) (*The Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series*, 18) 95–97 (*Jub.* 27, 1–12, Isaac persuadant Rebecca de laisser Jacob aller à Charran, et *Tob* 5,17–21; le fait a été observé d'abord par A. S. Hartom dans sa monographie en hébreu de 1969), plus spéc. 95–96 (parallélisme entre *Jub* 27,14–18 et *Tob* 5,20–22).

<sup>62</sup> Cf., pour une discussion dans le contexte des *targumim* et de la littérature rabbinique: J. POTIN, *La fête juive de la Pentecôte. Étude des textes liturgiques*. T. I. Commentaire (Paris, 1971) (*Lectio divina*, 65a) 151–152, 213.

<sup>63</sup> Tertullien, *De Baptismo*, 19: «...sed enim Hieremias [38 (31), 8 LXX] cum dicit: et congregabo illos ab extremis terrae in die festo, Paschae diem significat et Pentecostes, qui est proprie dies festus». Voir une brève discussion de ce texte chez Лурье, Три типа раннехристианского календаря... 264, n. 20.

Nous sommes donc en position de tirer une conclusion valable pour notre propos initial, à savoir le calendrier des évangélistes. Il est maintenant possible de proposer une hypothèse qui peut avoir une certaine importance dans le contexte de l'argumentation cumulative en faveur de la date de la Pâque dans la communauté de Jésus.

#### 4.6. Une Pentecôte égyptienne modélée sur la Pâque palestinienne?

Étant donné qu'en Égypte, la Pâque n'était jamais un point tournant de l'année liturgique, il est fort probable que, dans la situation où les rites correspondants aux deux fêtes sont devenus très proches l'un à l'autre, les particularités du calendrier de la semaine pascale aient été déplacées à la semaine de la Pentecôte.

Les jours dits «de l'intervalle» qu'on rencontre en Égypte vers la période de la fête de la Pentecôte pourraient donc remonter au rituel de la Pentecôte décrite dans *Tob*, le livre de l'origine probablement égyptienne.

Le terme égyptien *ḥwt nṯw* est donc probablement un calque du grec διαμέσου ἡμέρας dans le même sens que dans notre homélie pseudo-chrysostomienne sur la Pâque<sup>69</sup>.

#### 5. CONCLUSION ET LES VOIES DE LA RECHERCHE FUTURE

Celui qui voudrait prouver l'hypothèse de Mlle Jaubert concernant la date de la Cène, ne doit que restituer le calendrier entier, c'est-à-dire, il doit proposer un schéma expliquant la totalité des faits connus, y compris le développement plus récent des deux traditions du calcul pascal, celui de l'Asie Mineure et celui de Rome. Nous sommes encore loin de cela, bien que nous avons accompli le premier pas.

<sup>69</sup> Il nous reste à préciser encore un point intéressant, le «mécanisme» astronomique responsable pour le regroupement de nos quatre jours en l'unique «épagomène». L'hypothèse de COLLINS, *Did Esther fast on the 15th Nisan?*, mérite d'être examinée dans ce contexte. D'après Collins, une source possible de la différence entre les calendriers, c'est la diversité des moyens d'observation de la nouvelle lune. On peut compter le début du nouveau mois soit du moment où le vieux croissant devient invisible, soit du moment où le nouveau croissant devient visible. Dans les régions de Babylone, Égypte et Palestine cette différence peut compter de 33 à 84 heures. C'est effectivement la différence maximale de 84 heures qui est responsable, d'après Collins, pour la différence entre les deux calendriers d'*Esth*, 3 jours. Mais la même différence de 84 heures pourrait aboutir à la diversité de 4 jours, c'est-à-dire à un calendrier où le jour de la préparation de l'agneau pascal, le 10 nisan, coïncide avec le 14 nisan d'un autre calendrier. Une possibilité de réunir des pareils calendriers, c'est d'établir un «épagomène» de 4 jours dont le sens liturgique présuppose, entre autres, le symbolisme de la préparation de l'agneau.

L'approche de la liturgie comparée est l'élément le plus important de notre étude. Notre hypothèse principale en provient. Dans le cadre d'une approche liturgique, il a été possible d'accumuler un nombre d'évidences négligées jusqu'aujourd'hui, comme nos sources mentionnant «les jours de l'intervalle» et comme les données liturgiques de *Tob*, ch. 1 et 2.

L'apparition des «jours de l'intervalle», qui étaient d'abord les jours de jeûne au milieu de la fête, ne peut être possible que dans le sillage d'un mouvement messianique. Les fêtes sont déjà «tournées en deuil», et il est temps de venir à la figure messianique d'*Is* 53,12 dont l'action salvifique doit être célébrée d'après la prescription de *Lév* 23,5 lu à la manière de la Septante et comprise selon l'explication de notre pseudo-Chrysostome. Telle était d'ailleurs la matrice juive du christianisme dont nous disposons avec les références explicites à *Is* 53,12 et même (oserai-je le dire?) d'une référence implicite à la lecture liturgique d'*Am* 8,10 (à travers une tradition pareille à celle de *Tob* 1-2) qui est la Cène de Jésus.

*Une relecture liturgique de trois passages bibliques, Lév. 23,5 interprété dans la lumière d'Am 8,10 et justifié par Is. 53,12, — une relecture qui était d'ailleurs enracinée dans les traditions du monde juif pré-chrétien, tel est le fondement liturgique pré-chrétien du rite de la Cène de Jésus. — Et telle est, à mon tour, ma relecture de l'hypothèse de Mlle Jaubert.*

L'hypothèse initiale de Mlle Jaubert, est maintenant, je l'espère, davantage encadrée et mieux étayée. Mais cela ne suffit pas encore pour l'accepter.

On ne saurait discuter une semaine de l'année, même s'il s'agit de la semaine pascale, tout en ignorant le reste de l'année liturgique. Ce qu'il nous faut proposer, c'est le schéma de l'année liturgique tout entière, englobant toutes les données du calendrier qu'on trouve dans le Nouveau Testament. Si Dieu le veut, nous proposerons dans le futur une telle étude, et mieux que la tentative présente, cela sera un hommage à la hauteur de la mémoire de Mlle Annie Jaubert<sup>70</sup>.

<sup>70</sup> Il m'est plus qu'agréable d'exprimer ma gratitude particulière au R. P. Michel van Esbroeck, s.j., pas seulement pour corriger mon français, mais, tout d'abord, pour me faire connaître le nom de Mlle Jaubert.

# VESTED WITH ADAM'S GLORY: MOSES AS THE LUMINOUS COUNTERPART OF ADAM IN THE DEAD SEA SCROLLS AND IN THE MACARIAN HOMILIES

## Two Luminaries

In the group of the Dead Sea Scrolls fragments known under the title the *Words of the Luminaries* (4Q504),<sup>1</sup> the following passage about the glory of Adam in the Garden of Eden can be found:

... [ ... Adam,] our [fat]her, you fashioned in the image of [your] glory ([כה] יצרתה ברמות כבוד) [...] [...] the breath of life] you [b]lew into his nostril, and intelligence and knowledge [...] [...] in the garden of Eden, which you had planted. You made [him] govern [...] [...] and so that he would walk in a glorious land... [...] [...] he kept. And you imposed on him not to tu[r]n away... [...] [...] he is flesh, and to dust [...] [...] ...<sup>2</sup>

Later in 4Q504, this tradition about Adam's former glory follows with a reference to the luminosity bestowed on another human body — the glorious face of Moses at his encounter with the Lord at Sinai:

<sup>1</sup> On the *Words of Luminaries*, see: M. BAILLET, *Un recueil liturgique de Qumrân, grotte 4; «Les Paroles des Luminaires» // RB 67 (1961) 195–250; IDEM, Remarques sur l'édition des Paroles des Luminaires // RevQ 5 (1964) 23–42; IDEM, Qumran Grotte 4 III (4Q482–520) (DJD, 7; Oxford, 1982); E. GLICKLER CHAZON, «Words of the Luminaries» (4QDibHam): A Liturgical Document from Qumran and Its Implications (Ph.D. dissertation, Hebrew University, Jerusalem, 1991); IDEM, 4QDibHam: Liturgy or Literature? // RevQ 15 (1991–1992) 447–455; IDEM, «Dibre Hamméorot»; Prayer for the Sixth Day (4Q504 1–2 v–vi) // Prayer from Alexander to Constantine: A Critical Anthology / Eds. M. KILEY et al. (London, 1997) 23–27; C. A. EVANS, Aspect of Exile and Restoration in the Proclamation of Jesus and the Gospels // Exile: Old Testament, Jewish and Christian Concepts / Ed. J. M. SCOTT (Leiden, 1997) (JSJSup., 56) 308–309; D. FALK, Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls (Leiden, 1988) (STDJ, 27) 59–94; The Dead Sea Scrolls Study Edition / Eds. F. GARCÍA MARTÍNEZ, E. J. C. TIGCHELAAR, 2 vols (Leiden—New York—Köln, 1997) Vol. 2, 1008–1019; K. G. KUHN, Nachträge zur Konkordanz zu den Qumrantexten // RevQ 4 (1963) 163–234; B. NITZAN, Qumran Prayer and Religious Poetry (Leiden, 1994) (STDJ, 12); D. T. OLSON, Words of the Lights (4Q504–4Q506) // The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translation. Vol. 4A: Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers / Eds. J. H. CHARLESWORTH, H. W. L. RIETZ (Tübingen/Louisville, KY, 1997) 107–153; É. PUECH, La Croyance des Esséniens en la Vie Future. 2 vols. (Paris, 1993) 2.563–568.*

<sup>2</sup> The Dead Sea Scrolls Study Edition... Vol. 2. 1008–1009.

... [...Re]member, please, that all of us are your people. You have lifted us wonderfully [upon the wings of] eagles and you have brought us to you. And like the eagle which watches its nest, circles [over its chicks,] stretches its wings, takes one and carries it upon [its pinions] [...] we remain aloof and one does not count us among the nations. And [...] [...] You are in our midst, in the column of fire and in the cloud [...] [...] your [hol]y [...] walks in front of us, and your glory is in [our] midst (פני משה) (וכבודכה בחוכ[נו]) [...] [...] the face of Moses (פני משה), [your] serv[ant]...<sup>3</sup>

Two details are intriguing in these descriptions. First, the author of 4Q504 appears to be familiar with the lore about the glorious garments of Adam, the tradition according to which first humans had luminous attires in Eden before their transgression.

Second, the author seems to draw parallels between the glory of Adam and the glory of Moses' face.<sup>4</sup> The luminous face of the prophet might represent in this text an alternative to the lost luminosity of Adam and serve as a new symbol of God's glory once again manifested in the human body. It appears, therefore, that in 4Q504, traditions about Adam's glory and Moses' glory are creatively juxtaposed with each other. Unfortunately, the fragmentary character of the Qumran document does not allow to grasp the full scope of intentions of the author(s) of 4Q504 in making such juxtaposition. To understand this juxtaposition better, research must proceed to other sources where

<sup>3</sup> The Dead Sea Scrolls Study Edition... Vol. 2. 1008–1009.

<sup>4</sup> On Moses traditions, see: R. BLOCH, Die Gestalt des Moses in der rabbinischen Tradition // Moses in Schrift und Überlieferung (Düsseldorf, 1963) 95–171; G. W. COATS, Moses: Heroic Man, Man of God (Sheffield, 1988) (JSOTSUP., 57); Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys / Eds. J. J. COLLINS, M. FISHBANE (Albany, 1995); C. N. T. FLETCHER-LOUIS, Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology (Tübingen, 1997); J. FOSSUM, The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism (Tübingen, 1985) 90–94; IDEM, The Image of the Invisible God (Göttingen, 1995) (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 30); S. J. HAFEMANN, Moses in the Apocrypha and Pseudepigrapha: A Survey // Journal for the Study of the Pseudepigrapha 7 (1990) 79–104; P. W. VAN DER HORST, Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist // Journal of Jewish Studies 34 (1983) 21–29; H. JACOBSEN, The Exagoge of Ezekiel (Cambridge, 1983); W. A. MEEKS, Moses as God and King // Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough / Ed. J. NEUSNER (Leiden, 1968); IDEM, The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology (Leiden, 1967); A. ORLOV, Ex 33 on God's Face: A Lesson from the Enochic Tradition // Seminar Papers 39, Society of Biblical Literature Annual Meeting 2000 (Atlanta, 2000) 130–147; A. SCHALIT, Untersuchungen zur Assumptio Mosis (Leiden, 1989); J. P. SCHULTZ, Angelic Opposition to the Ascension of Moses and the Revelation of the Law // Jewish Quarterly Review 61 (1970–1971) 282–307; J. TROMP, The Assumption of Moses: A Critical Edition with Commentary (Leiden, 1993).



the association between the glory of Adam and Moses is made more explicit. One of such sources includes the Macarian Homilies, where the author vividly accentuates this association. However, before our research proceeds to a detailed analysis of the Adam/Moses connection in the Dead Sea Scrolls and in the Macarian homilies, a short introduction to the Jewish, Samaritan, and Christian materials about the glorious garments of Adam and the glorious face of Moses is needed.

### *The Background: The Garments of Light*

The Biblical passages found in Gen 1:26–27 and Gen 3:21 represent two pivotal starting points for the subsequent Jewish and Christian reflections on the glorious garments of Adam and Eve. Gen 1:26 describes the creation of human being(s) after the likeness (דְמוּת) of the image (צֶלֶם) of God. It is noteworthy that Gen 1:26–27 refers to the צֶלֶם (*tselem*) of Adam, the luminous image of God's glory according to which Adam was created.<sup>5</sup> The particular interest in Gen 1:26 is that Adam's *tselem* was created after God's own *tselem* (בְּצֶלְמִנוּ) (literally «in our *tselem*»), being a luminous «imitation» of the glorious *tselem* of God. Some scholars argue that the likeness that Adam and God shared was not physicality — in the usual sense of having a body — but rather luminescence.<sup>6</sup>

The Targums, the Aramaic renderings of the Hebrew Bible, also attest to the prelapsarian luminosity of Adam and Eve in the Garden of Eden. The Biblical background for such traditions includes the passage from Gen 3:21, where «the Lord God made for Adam and his wife garments of skin and clothed them». The Targumic traditions, both Palestinian<sup>7</sup> and Babylo-

<sup>5</sup> For discussions about the luminous garment/image/body of Adam, see: D. H. AARON, *Shedding Light on God's Body in Rabbinic Midrashim: Reflections on the Theory of a Luminous Adam* // *Harvard Theological Review* 90 (1997) 299–314; S. BROCK, *Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition* // *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Regensburg, 1982) (Eichstätter Beiträge 4) 11–40; A. D. DE CONICK, J. FOSSUM, *Stripped before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas* // *VC* 45 (1991) 141; A. D. DE CONICK, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (Leiden, 1996) (SVC, 33); L. GINZBERG, *The Legends of the Jews* (7 vols.: Philadelphia, 1955) Vol. 5. 97; A. G. GOTTSTEIN, *The Body as Image of God in Rabbinic Literature* // *Harvard Theological Review* 87 (1994) 171–195; B. MURMELSTEIN, *Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre* // *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 35 (1928) 255; W. STAERK, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen* (Stuttgart and Berlin, 1938) 11.

<sup>6</sup> AARON, *Shedding Light on God's Body*... 303.

<sup>7</sup> In Targum Pseudo-Jonathan on Gen 3:21, the following tradition can be found: «And the Lord God made garments of glory for Adam and for his wife from the skin which the serpent had cast off (to be worn) on the skin of their (garments of) fingernails of which they had been stripped, and he clothed them». Targum Pseudo-Jona-

nian,<sup>8</sup> read, instead of «garments of skin», «garments of glory». This Targumic interpretation is reinforced by Rabbinic sources. One of them can be found in *Genesis Rabbah* 20:12, which tells that the scroll of Rabbi Meir reads «garments of light» (בְּחִנּוּת אֹרֶךְ) instead of «garments of skin» (עוֹר בְּחִנּוּת): «In R. Meir's Torah it was found written, "Garments of light: this refers to Adam's garments, which were like a torch [shedding radiance], broad at the bottom and narrow at the top"».<sup>9</sup>

It is usually understood that Gen 3:21 refers to God's clothing Adam and Eve's nakedness *after the Fall*. S. Brock, however, argues that sufficient evidence exists to suggest that there also was another way of understanding the time reference of Gen 3:21. According to this alternative understanding, the verbs are to be taken as pluperfects, referring to the status of Adam and Eve at their creation *before the Fall*.<sup>10</sup>

It is noteworthy that in the later Jewish and Samaritan sources, the story about Adam's luminous garments is often mentioned in conjunction with Moses' story. In these materials, Moses is often depicted as a luminous counterpart of Adam.

Jarl Fossum and April De Conick successfully demonstrated the importance of the Samaritan materials for understanding the connection between the «glories» of Adam and Moses. The Samaritan texts insist that when Moses ascended to Mount Sinai, he received the image of God which Adam cast off in the Garden of Eden.<sup>11</sup> According to *Memar Marqa*, Moses was en-

than: *Genesis* (tr. M. Maher, M.S.C.; Collegeville, 1992) (The Aramaic Bible, 1B) 29. Targum Neofiti on Gen 3:21 unveils the similar tradition: «And the Lord God made for Adam and for his wife garments of glory (לְבוּשֵׁי דְאֹרֶךְ), for the skin of their flesh, and he clothed them». Targum Neofiti 1: *Genesis* / Tr. M. McNAMARA (M.S.C.; Collegeville, 1992) (The Aramaic Bible: 1A) 62–63; A. Díez Macho, *Neophiti 1: Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana* (Madrid—Barcelona, 1968) 1.19. The Fragmentary Targum on Gen 3:21 also uses the imagery of the glorious garments: «And He made: And the memra of the Lord God created for Adam and his wife precious garments (לְבוּשֵׁי דִיקָר) [for] the skin of their flesh, and He clothed them». M. I. KLEIN, *The Fragment-Targums of the Pentateuch according to Their Extant Sources*. 2 vols. (Rome, 1980) (The Aramaic Bible, 76) Vol. 1. 46; Vol. 2. 7.

<sup>8</sup> Targum Onqelos on Gen 3:21 reads: «And the Lord God made for Adam and his wife garments of honor for the skin of their flesh (לְבוּשֵׁי דִיקָר עַל מַשְׁךְ בְּסַרְדֵּיהֶן), and He clothed them». The Targum Onqelos to *Genesis* / Tr. B. GROSSFELD (Wilmington, 1988) (The Aramaic Bible, 6) 46; *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts* / Ed. A. SPERBER (Leiden, 1959) I.5.

<sup>9</sup> Cf. *Midrash Rabbah* / Tr. H. FREEDMAN, M. SIMON. 10 vols. (London, 1939) Vol. 1. 171.

<sup>10</sup> BROCK, *Clothing Metaphors*... 14.

<sup>11</sup> J. FOSSUM, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (Tübingen, 1985) 93; DE CONICK, *Seek to See Him*... 159.

dowed with the identical glorious body as Adam.<sup>12</sup> *Memar Marqa* 5.4 tells that:

He [Moses] was vested with the form which Adam cast off in the Garden of Eden; and his face shone up to the day of his death.<sup>13</sup>

The Adam/Moses connection also looms large in the Rabbinic sources. Alon Goshen Gottstein stresses that «the luminescent quality of the image (*tselem*) is the basis for comparison between Moses and Adam in several rabbinical materials».<sup>14</sup>

*Deuteronomy Rabbah* 11.3 offers important witness to the Adam/Moses connection. It includes the following passage in which two «luminaries» argue whose glory is the greatest:

Adam said to Moses: «I am greater than you because I have been created in the image of God». Whence this? For it is said, «and God created man in his own image» (Gen. 1,27). Moses replied to him: «I am far superior to you, for the honor which was given to you has been taken away from you, as it is said: but man (Adam) abideth not in honor, (Ps. XLIX, 13) but as for me, the radiant countenance which God gave me still remains with me». Whence? For it is said: «his eye was not dim, nor his natural force abated» (Deut. 34,7).<sup>15</sup>

Goshen Gottstein draws attention to another significant midrashic passage from *Midrash Tadshe* 4, in which Moses poses Adam's luminous counterpart. The tradition tells that

...in the likeness of the creation of the world the Holy One blessed be he performed miracles for Israel when they came out of Egypt... In the beginning: «and God created man in his image», and in the desert: «and Moshe knew not that the skin of his face shone».<sup>16</sup>

It is also remarkable that later Rabbinic materials often speak of the *luminosity of Adam's face*,<sup>17</sup> the feature that might point to the influence of the Adam-Moses connection. Thus, as an example, in *Leviticus Rabbah* 20.2, the following passage can be found:

Resh Lakish, in the name of R. Simeon the son of Menasya, said: The apple of Adam's heel outshone the globe of the sun; how much more so the *brightness of his face*! Nor need you wonder. In the ordinary

<sup>12</sup> FOSSUM, *The Name of God*... 94.

<sup>13</sup> J. MACDONALD, *Memar Marqa. The Teaching of Marqa* (Berlin, 1963) (BZAW 83) 209.

<sup>14</sup> GOTTSTEIN, *The Body as Image of God in Rabbinic Literature*... 182.

<sup>15</sup> *Midrash Rabbah*... Vol. 7. 173.

<sup>16</sup> Cf. A. JELLINEK, *Bet ha-Midrash*. 6 vols. (Jerusalem, 1967) Vol. 3. 168.

<sup>17</sup> According to Jewish sources, the image of God was reflected especially in the radiance of Adam's face. See: FOSSUM, *The Name of God*... 94; J. JERVELL, *Imago Dei* (Göttingen, 1960) (FRLANT 76) 45.

way if a person makes salvers, one for himself and one for his household, whose will he make more beautiful? Not his own? Similarly, Adam was created for the service of the Holy One, blessed be He, and the globe of the sun for the service of mankind.<sup>18</sup>

*Genesis Rabbah* 11 also focuses, not on Adam's luminous garments, but rather on his glorious face:

Adam's glory did not abide the night with him. What is the proof? But Adam passeth not the night in glory (Ps. XLIX, 13). The Rabbis maintain: His glory abode with him, but at the termination of the Sabbath He deprived him of his splendor and expelled him from the Garden of Eden, as it is written, Thou changest *his countenance*, and sendest him away (Job XIV, 20).<sup>19</sup>

Despite the importance of these late Rabbinic passages linking the luminosity of Adam's body and Moses' face, the chronological boundaries of these evidences are difficult to establish. Rabbinic attestations to the Adam/Moses connection are also very succinct and sometimes lack any systematic development.

Much more extensive expositions of the traditions about Moses as the heavenly counterpart of Adam can be found in the writings of the fourth century Christian author, the Syrian father, known to us as Pseudo-Macarius.

### *Adam and Moses in the Macarian Homilies*

It is difficult to overestimate the importance of Adam/Moses «glory» typologies for the theological enterprise of the Macarian Homilies.<sup>20</sup> The symbolism of the divine light seems to stay at the center of the theological world of the Syrian father.<sup>21</sup> Adam's luminosity in the Garden and Christ's

<sup>18</sup> *Midrash Rabbah*... Vol. 4. 252.

<sup>19</sup> *Midrash Rabbah*... Vol. 1. 81.

<sup>20</sup> This feature of the Macarian Homilies serves as additional proof of the close relationship between Pseudo-Macarius and the various Syriac developments in which the theme of Adam's garments plays an important theological role. S. Brock notes the extensive usage of the «clothing» metaphors in the Syriac tradition. He shows that this imagery is closely connected with Adam Christology: «...the first Adam loses the robe of glory at the Fall; the second Adam puts on the body of the first Adam in order to restore the robe of glory». BROCK, *Clothing Metaphors*... 16.

<sup>21</sup> The traditions about the glorious garments of Adam and Eve were widespread in the Syriac sources. [For a detailed discussion of this subject, see: DE CONICK, *Seek to See Him*... 157–172; BROCK, *Clothing Metaphors*... 11–38]. It is possible that the early Syrian authors gained access to such traditions through their familiarity with the Targums, the Aramaic renderings of the Hebrew Bible. The Macarian Homilies, which were connected with the Syrian milieu, demonstrate that their author was exposed to a great variety of the Jewish and Christian traditions about the luminous garments of the first humans.

luminosity at Mount Tabor serve for Pseudo-Macarius as important landmarks of the eschatological *Urzeit* and *Endzeit*. In dealing with these stories of the fall and the restoration of the divine light in human nature, Macarian writings also employ another important traditional symbol of the manifestation of the divine glory in humans — Moses' luminous face. In his employment of the Adam/Moses connection, the author of the Macarian Homilies reveals profound knowledge of the Jewish and Christian esoteric traditions about the glorious manifestations of Adam and Moses.

The story of Adam serves for the homilist as the starting point of his theology of the divine light. Thus, from the homily II.12<sup>22</sup> the reader learns that «Adam, when he transgressed the commandment, lost two things. First, he lost the pure possession of his nature, so lovely, created according to the image and likeness of God (κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ Θεοῦ). Second, he lost the very image itself (αὐτὴν τὴν εἰκόνα) in which was laid up for him, according to God's promise, the full heavenly inheritance» (II.12.1).<sup>23</sup> Further, another important passage in the same homily informs the reader that Adam and Eve before the Fall were clothed (ἐνδεδυμένοι) with God's glory in place of clothing (II.12.8).<sup>24</sup> The homily shows a certain continuity between Adam's «very image itself» and his glorious clothing. An important detail in the narrative is that the homilist makes a distinction between Adam's nature, created after the image and likeness of God, and Adam's «very image itself»; he speaks of them as of two separate entities which were lost during the Fall. This subtle theological distinction shows the author's familiarity with the Jewish aggadic traditions about the *tselem* of Adam — the luminous image of God's glory according to which the first human being was created. The Macarian association of Adam's garments and his creation after the luminous image of God points us again to the Qumran passage from 4Q504, where Adam is depicted as the one who was «fashioned» in the image of God's

<sup>22</sup> There are four Byzantine medieval collections of Macarian Homilies. Three of them appeared in critical editions. Collection I was published in Makarios/Simeon: *Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)* / Ed. H. BERTHOLD. 2 vols. (Berlin, 1973). Collection II appeared in H. DÖRRIES, E. KLOSTERMANN, M. KROEGER, *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios* (Berlin, 1964) (PTS 4). Collection III appeared in *Neue Homilien des Makarios/Simeon aus Typus III* / Eds. E. KLOSTERMANN, H. BERTHOLD (Berlin, 1961) (TU 72) and *Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. Vol. I: Homelies propres a la Collection III* / Ed. V. DESPREZ (Paris, 1980) (SC 275). In references to the Macarian homilies, the first uppercase Roman numeral will designate a Collection, and the following Arabic numerals will designate a specific homily and its subsections.

<sup>23</sup> Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter* / Tr. G. A. MALONEY, S. J. (New York, 1992) 97. H. DÖRRIES et al., *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios* (Berlin, 1964) (PTS 4) 107–108.

<sup>24</sup> Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*... 100.

glory. It should be noted that besides this reference to «image», both texts entertain several other parallels that reveal similarities between the Adamic story in the Macarian Homilies and the Adamic traditions at Qumran.

First, the Qumran Adamic account in 4Q504 8 is distinctive in that it connects Adam's glorious state<sup>25</sup> with his ability to exercise dominion<sup>26</sup> over the rest of creation. 4Q504 8 reads:

... [... Adam,] our [fat]her, you fashioned in the image of [your] glory  
...You made [him] govern [...] [...] and so that he would walk in a  
glorious land...<sup>27</sup>

Macarian writings also employ the same juxtaposition by linking Adam's glory with his capacity to exercise power over the created order by giving names to various things.<sup>28</sup> The Homily II.12.6 tells that:

...As long as the Word of God was with him, he [Adam] possessed everything. For the Word himself was his inheritance, his covering, and a glory that was his defense (Is 4:5). He was his teaching. For he taught him how to give names to all things: «Give this name of heaven, that the sun; this the moon; that earth; this a bird; that a beast; that a tree». As he was instructed, so he named them.<sup>29</sup>

A second important detail that connects the Adamic tradition at Qumran with Macarian writings is that the luminous image (*tselem*) of Adam in the Macarian Homilies is termed as «the full heavenly inheritance». In II.12.1, it is also associated with a very valuable estate:

...he lost the very image itself in which was laid up for him, according to God's promise, the full heavenly inheritance (κληρονομία). Take the example of a coin bearing the image of the king. If it were mixed with a false alloy and lost its gold content, the image also would lose its value. Such, indeed, happened to Adam. A very great richness and inheritance was prepared for him. It was as though there were a large estate and it possessed many sources of income. It had a fruitful vi-

<sup>25</sup> Cf. 2 Enoch 30:11–12 (the longer recension): «And on the earth I assigned him to be a second angel, honored and great and glorious. And I assigned him to be a king, to reign on the earth, and to have my wisdom». F. ANDERSEN, 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch // *The Old Testament Pseudepigrapha* / Ed. J. H. CHARLESWORTH (New York, 1985 [1983]) 1.152.

<sup>26</sup> E. GLICKLER CHAZON, *The Creation and Fall of Adam in the Dead Sea Scrolls // The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays* / Eds. J. FRISHMAN, L. VAN ROMPAY (Louvain, 1997) (Traditio Exegetica Graeca, 5) 15.

<sup>27</sup> *The Dead Sea Scrolls Study Edition*... Vol. 2.1009.

<sup>28</sup> Cf. also Gen 1:26.

<sup>29</sup> Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*... 99.

<sup>30</sup> Ibid. 97.

neyard; there were fertile fields, flocks, gold and silver. Such was the vessel of Adam before his disobedience like *a very valuable estate*.<sup>31</sup>

The terminology found in this Macarian passage seems to allude to the Qumran Adamic materials, which also refer to Adam's «inheritance». Thus, the Qumran Peshier on Psalms (4Q171) contains a reference to the inheritance of Adam (נחלת אדם) which the Israelites will have in the future:

...those who have returned from the wilderness, who will live for a thousand generations, in salva[tio]n; for them there is all the inheritance of Adam (נחלת אדם), and for their descendants for ever...<sup>32</sup>

In previous studies, scholars<sup>33</sup> noted that this passage from 4Q171 seems to refer to an eschatological period characterized in part by a reversal of the Adamic curse and the restoration of the glory<sup>34</sup> of Adam.<sup>35</sup>

It is important to note that the Macarian passage links the *inheritance* with the large estate which includes a *vineyard*. The reference to the vineyard is intriguing since in 4Q171 the term, the «inheritance» of Adam, is closely associated with the Temple<sup>36</sup> and the Temple mountain.<sup>37</sup>

The foregoing analysis shows that the theme of Adam's heavenly garments plays an important role in the theological universe of the Macarian Homilies. The homilist, however, does not follow blindly these ancient traditions, but, incorporates them into the fabric of the Christian story. The Adamic narrative, therefore, represents an essential part of the Macarian «glory» Christology, where the lost luminous garment of the First Adam has to be restored by the glory of the Second Adam, Christ. The Second Adam thus must put on the body of the first Adam in order to restore the lost clothes of the divine light which now have to be acquired by the believers at their resurrection.

<sup>31</sup> Pseudo-Macarius, The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter... 97.

<sup>32</sup> 4Q171 3:1–2. The Dead Sea Scrolls Study Edition... Vol. 1. 345.

<sup>33</sup> M. O. WISE, 4QFlorilegium and the Temple of Adam // *RevQ* 15 (1991–1992) 128.

<sup>34</sup> Cf. CD 3:20 «Those who remain steadfast in it will acquire eternal life, and all the glory of Adam (וכל כבוד אדם) is for them». The Dead Sea Scrolls Study Edition... Vol. 1. 555.

<sup>35</sup> M. Wise observes that this description in 4Q171 «jibes completely with the concept of אדם כבוד in CD». WISE, 4QFlorilegium and the Temple of Adam... 128.

<sup>36</sup> On the identification of Eden with the Sanctuary, see: G. J. BROOKE, Miqdash Adam, Eden and the Qumran Community // *Gemeinde ohne Tempel/Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (Tübingen, 1999) 285–299.

<sup>37</sup> 4Q171 3:11 «...they will inherit the high mountain of Isra[el] and [delight in his] holy [mou]ntain». The Dead Sea Scrolls Study Edition... Vol. 1. 345.

However, in Macarian writings this «glory» Christology is not simply confined to the Adam-Christ dichotomy but includes a third important element, namely, the story of Moses, whose glorious face serves as the *prototype* for the future glory of Christ at the Transfiguration.<sup>38</sup> The radiance of the patriarch's face remains in the Macarian Homilies to be the mediator between the former glory of Adam lost in the Paradise and the future glory of Christ, which will eventually be manifested in the resurrected bodies of the saints. Thus, in the Homily II.5.10–11, Macarius tells about the of Moses glorious face as the prototype of the future glory:

...For the blessed Moses provided us with a *certain type* (τὸν τύπον) through the glory of the Spirit which covered his countenance upon which no one could look with steadfast gaze. This type anticipates how in the resurrection of the just the body of the saints will be glorified with a glory which even now the souls of the saintly and faithful people are deemed worthy to possess within, in the indwelling of the inner man...<sup>39</sup>

In his presentation of the shining appearance of Moses, the homilist, however, makes a clear distinction between the glory of Moses at Sinai and the glory of Christ at the Transfiguration. Moses' glory is only a «prototype» of God's «true» glory. Macarius' understanding of Moses' glory as the *prototype* (τύπος) or the *figure* of the «true glory» is observable, for example, in the Homily II.47.1:

...The glory of Moses which he received on his countenance was a *figure of the true glory* (τύπος ἦν τῆς ἀληθινῆς δόξης). Just as the Jews were unable «to look steadfastly upon the face of Moses» (2 Cor 3:7), so now Christians receive that glory of light in their souls, and the darkness, not bearing the splendor of the light, is blinded and is put to fight.<sup>40</sup>

Another feature of Moses' glorification is that Moses' luminous face was only «covered» with God's glory in the same way as the luminous garments covered the body of the first humans. According to Macarius, Moses' lumi-

<sup>38</sup> Here again Macarius draws on the established Christian tradition which can be traced to Pauline writings (esp. 2 Cor 3), where the glory of Moses and the glory of Christ are interconnected.

<sup>39</sup> Pseudo-Macarius, The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter... 74; DÖRRIES, Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios... 62. The Homily II.5.11 repeats the same idea again: «In a double way, therefore, the blessed Moses shows us what glory true Christians will receive in the resurrection: namely, the glory of light and the spiritual delights of Spirit which even now they are deemed worthy to possess interiorly». Pseudo-Macarius, The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter, 74.

<sup>40</sup> Homily II.47.1. Pseudo-Macarius, The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter... 232; DÖRRIES, Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios... 304.

nosity was not able to penetrate human nature and remove the inner garments of darkness bestowed by the devil on the human heart.<sup>41</sup> In II.32.4, the Syrian father affirms that:

...Moses, having been clothed in the flesh, was unable to enter into the heart and take away the sordid garments of darkness.<sup>42</sup>

For Macarius, only the glory of Christ is able to remove the attire of darkness and «heal» the human heart. It is, therefore, observable that for the Syrian father the glory of Moses shows a greater typological affinity to the glory of Adam<sup>43</sup> than to the glory of Christ.

<sup>41</sup> The Macarian motif of the garments of darkness bestowed by Satan on the first humans brings us to the connection between the Macarian Homilies and the Targumic traditions. It has been mentioned previously that the Syrian authors might have acquired their knowledge of the Jewish aggadic traditions about the luminosity of the garments of Adam and Eve via their familiarity with the Targumic texts. Some features of Adam's story found in the Macarian Homilies point in this direction. For example, the Homily II.1.7 tells that when «...Adam violated the command of God and obeyed the deceitful serpent he sold himself to the devil and that evil one put on Adam's soul as his garment - that most beautiful creature that God had fashioned according to his own image». [Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*... 41]. This motif of Adam being clothed with the evil one as his garment seems to allude to the Targumic tradition which attests to the fact that God made garments for Adam and Eve from the skin which the serpent had cast off. The Targum Pseudo-Jonathan on Gen 3:21 tells that: «And the Lord God made garments of glory for Adam and for his wife from the skin which the serpent had cast off (to be worn) on the skin of their (garments of) fingernails of which they had been stripped, and he clothed them». [Targum Pseudo-Jonathan: *Genesis* / Tr. M. MAHER (M.S.C.; Collegeville, 1992) (The Aramaic Bible, 1B) 29]. It seems, however, that the author of the Macarian Homilies substantially edits this Targumic tradition. In the Macarian Homilies, the garments of the devil become the attire of darkness in contrast to the Palestinian Targum, where they are depicted as the garments of light. On the garments of darkness, cf. also the Homily II.30.7: «In that day when Adam fell, God came walking in the garden. He wept, so to speak, seeing Adam and he said: "After such good things, what evils you have chosen! After such glory, what shame you now bear! What darkness are you now! What ugly form you are! What corruption! From such light, what darkness has covered you!" When Adam fell and was dead in the eyes of God, the Creator wept over him. The angels, all the powers, the heavens, the earth and all creatures bewailed his death and fall. For they saw him, who had been given to them as their king, now become a servant of an opposing and evil power. Therefore, darkness became the garment of his soul, a bitter and evil darkness, for he was made a subject of the prince of darkness». Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 192-93.

<sup>42</sup> Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*... 198.

<sup>43</sup> Cf. the Homily I.2.3.14: «I think that the glorified face of Moses was a type (τύπος) and teaching of the first Adam, formed by the hands of God, which death saw and was wounded by it, not being able to look on it, and fearing that its kingdom

A distinctive feature of the Macarian Homilies is that the homilist often emphasizes the connection between the luminosity of Adam's heavenly attire lost in the Paradise and the luminosity of Moses' face acquired on Mount Sinai. In the Macarian Homilies, the motif of Moses' glorious face seems to serve as a sign of the partial restoration of the former glory of Adam,<sup>44</sup> the glorious garment of light in which Adam and Eve were clothed in the Garden of Eden before their transgression. Moses' glorious face is, therefore, viewed by the homilist as the counterpart of the glorious garment of Adam. The conflation of the two «glories», lost and acquired, is observable, for instance, in the Homily II.12. After the already mentioned Adamic narrative of Homily II.12, which tells how Adam lost his luminous status and «obeyed his darker side», Macarius sets before the reader the example of Moses as the one who «had a glory shining on his countenance».<sup>45</sup>

### The Healing Motif

The employment of Adam/Moses connection in the Qumran materials does not seem to be confined solely to 4Q504. There is another important document which appears to entertain a similar connection. In the Qumran fragment 4Q374, also known as the *Discourse on the Exodus/Conquest Tradition*,<sup>46</sup> a portentous clause can be found which connects Moses' shining

would be dissolved and destroyed — which, with the Lord, did in fact occur». A. GOLITZIN, *The Macarian Homilies from Collection I, 3* (forthcoming); Makarios/Simeon: *Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)* / Ed. H. BERTHOLD. 2 vols (Berlin, 1973) 1.9. I am thankful to Father Alexander Golitzin for letting me use here his forthcoming English translation of the Macarian Homilies from Collection I.

<sup>44</sup> Cf. the Homily I.2.3.14 «Now, I think that when the enemy saw the original glory of Adam on the face of Moses, he was wounded because [he understood that] his kingdom was going to be taken away». GOLITZIN, *The Macarian Homilies*... (forthcoming).

<sup>45</sup> «...Indeed, the Word of God was his food and he had a glory shining on his countenance. All this, which happened to him, was a figure of something else. For that glory now shines splendidly from within the hearts of Christians. At the resurrection their bodies, as they rise, will be covered (σενάξεται) with another vesture, one that is divine, and they will be nourished with a heavenly food». (II.12.14). Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*... 102; DÖRRIES, *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*... 114.

<sup>46</sup> On 4Q374, see: C. FLETCHER-LOUIS, 4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christianity // *Dead Sea Discoveries* 3 (1996) 236-252; C. A. NEWSOM, 4Q374: A Discourse on the Exodus/Conquest Tradition // *The Dead Sea Scroll: Forty Years of Research* / Eds. D. DIMANT, U. RAPPAPORT (Leiden, 1992) (STDJ, 10) 40-52. On Moses pseudepigrapha in the DSS, see: J. STRUGNELL, *Moses-Pseudepigrapha at Qumran: 4Q375, 4Q376, and Similar Works* // *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conferen-*

countenance<sup>47</sup> at the Sinai encounter<sup>48</sup> with the motif of healing. The passage unveils the following tradition: «[But] he (Moses) had pity with [...] and when he let his face shine for them for healing (לְמַרְפָּא), they strengthened [their] hearts again...»<sup>49</sup>

In this passage, as in 4Q504, God's glory is described to be manifested through Moses' shining face. It appears that the passage is related to the ongoing discussion about the luminosity of Moses and Adam. Here again, as in the case of 4Q504, the evidence found in the Macarian Homilies helps to clarify the possible connection.

The Homily II.20 describes Christ as the true physician of human nature who can heal the human soul and adorn it with the garments of his grace. It is evident that the theme of healing is interwoven in the homily with the motif of the luminous garments. In unfolding this theme, the homilist, first, retells the Gospel story about the woman who was cured of the blood flow by touching the garment of the Lord, and connects the motif of healing with the theme of the garments:

...and again just as the woman afflicted with an issue of blood believed truly and touched the hem of the garment of the Lord and immediately received a healing and the flow of the unclean fountain of blood dried up...<sup>50</sup>

Following the story of the healed woman, Macarius proceeds to the examples of Adam and Moses. It is not a coincidence that in this homily, as in 4Q504, Moses' name is mentioned in connection with the theme of healing. From the homily II.20.6, we learn that «indeed, Moses came, but he was unable to bring a perfect healing (ἀλλ' οὐκ ἠδυνήθη ἵασιν παντελῆ δοῦναι)».<sup>51</sup> The conflation of Moses' figure with the healing motif in the Macarian Homilies is intriguing since it might indicate that the author of the Homilies draws on the traditions similar to those that can be found in 4Q374.<sup>52</sup>

ce in Memory of Yigael Yadin / Ed. L. H. SCHIFFMAN (Sheffield, 1990) (JSPSS 8) 221–256.

<sup>47</sup> On the luminosity of the Moses face, see: M. HARAN, *The Shining of Moses's Face: A Case Study in Biblical and Ancient Near Eastern Iconography* [Ex 34:29–35; Ps 69:32; Hab 3:4] // *In the Shelter of Elyon* (Sheffield, 1984) (JSOT 31) 159–173; W. PROPP, *The Skin of Moses' Face — Transfigured or Disfigured?* // *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987) 375–386.

<sup>48</sup> Crispin Fletcher-Louis rightly observes that there is ample evidence that the passage from 4Q374 was concerned with the revelation at Sinai. Cf. FLETCHER-LOUIS, 4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition... 238.

<sup>49</sup> The Dead Sea Scrolls Study Edition... Vol. 2. 740–741.

<sup>50</sup> Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*... 151.

<sup>51</sup> Ibid. DÖRRIES, *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*... 190.

<sup>52</sup> Cf. also the Homily I.2.12.7–9: «...the devil, by means of a tree and serpent, used jealousy and trickery to deceive Adam and Eve, and arranged [for them] to be

The affinities between the healing motif found in the Macarian Homilies and in 4Q374 include another important feature. Both texts interpret *healing* to be the *healing of the human heart*. The Qumran material speaks that after the healing through Moses' shining countenance the *hearts* of the Israelites were «strengthened» again.<sup>53</sup>

The Homily II.20.7 also links the motif of healing with the theme of the curing (or cleansing) of the human heart. It tells that «man could be healed only by the help of this medicine and thus could attain life by a cleansing of his heart by the Holy Spirit».<sup>54</sup>

It seems that in both excerpts (4Q374 and Macarian), the luminosity of Moses' face plays an important role. Although the Macarian passage does not directly refer to the shining face of Moses, the context of the passage, which deals with the garments of the Lord, indicates that in the Macarian Homilies the motif of «healing» is understood as the restoration of the former Adamic glory, the glorious garments with which the first humans were clothed in Eden before their transgression. The author of the Homilies seems to view Moses' shining face as an important step in the process of the recovery of the former divine glory once manifested in humans during their life in Paradise. According to the homilist, the glory would be restored in humanity only later, in the event of the incarnation of Christ, which brings «perfect healing» to wretched human nature. In this context, Moses' shining face appears to be an important, even if not a «final», step in the process of healing of human nature.<sup>55</sup>

thrown out of Paradise, and brought them down from their purity and glory to bitter passions and death, and subsequently, having received from them the whole human race [to be] under his power, cased [it] to stray into every sin and defiling passion... by his inexpressible wisdom, God, making provisions for humanity, send forth Moses the healer to redeem the People through the wood of his staff... therefore half of piety was set aright through Moses, and half of the passions healed (ἰάθη)...» GOLITZIN, *The Macarian Homilies*... Vol. 1. 24.

<sup>53</sup> The Dead Sea Scrolls Study Edition... Vol. 2.741.

<sup>54</sup> Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*... 152.

<sup>55</sup> It is noteworthy that Macarius again follows here the established tradition which connects the glory of Moses and the glory of Christ. The beginning of such a tradition can be found in 2 Cor 3:7–4:6. See: J. A. FITZMYER, S. J., *Glory Reflected on the Face of Christ* (2 Cor 3:7–4:6) and a Palestinian Jewish Motif // *JTS* 42 (1981) 630–644; A. ORLOV, A. GOLITZIN, *Many Lamps are Lightened from the One: Paradigms of the Transformation Vision in the Macarian Homilies* // *VC* 55 (2001) 281–298. The Synoptic accounts of Christ's transfiguration seem to be also influenced by the Moses typology. Several details in the accounts serve as important reminders of Mosaic tradition(s): the vision took place on a mountain, the presence of Moses, a bright cloud that enveloped the visionaries, a voice which came out of the cloud, and the shining face of Christ. On Moses typology in the Synoptic accounts of the Trans-



An additional detail that connects Moses with Adam is that the homilist understands Adam's deprivation of the luminosity as the *wound* which requires healing.<sup>56</sup> In II.20.1 and 20.4–5, Macarius links the loss of the external luminous attire by Adam with the internal wound. The homilist tells that the human being who...

...is naked and *lacks the divine and heavenly garment*...is covered with the great shame of evil affections... since ... the enemy, when Adam fell, used such cunning and diligence that he wounded and *darkened the interior man*... man was, therefore, so wounded that no one else could cure him...<sup>57</sup>

Despite the extensive «usage» of the Moses typology in the Macarian discussion of the Adamic «wound», the whole purpose of this employment remains Christological. Here again Macarius uses Mosaic traditions as a mediative tool for his glory Christology.

The Homily II.20 recounts that Moses' «healing» was incomplete in comparison with the healing of Christ, since it was «external» and unable to heal the inner wound inflicted by Satan at the Fall. In II.32.4, Macarius sums up the Mosaic argument by telling that:

...Moses, having been clothed in the flesh, was unable to enter into the heart and take away the sordid garments of darkness.<sup>58</sup>

Although Macarius tries to diminish the significance of Moses' shining face in the process of healing the human heart, he still seems to draw heavily on the Jewish traditions similar to 4Q374, where Moses is depicted as the healer of darkened human nature.<sup>59</sup>

### Conclusion

It should be noted in conclusion that the examination of the Adam-Moses connection in the Macarian Homilies and in the Qumran fragments might be mutually beneficial for a better understanding of both textual corpora.

figuration, see: J. A. McGUCKIN, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition* (Lewiston, 1986) (Studies in the Bible and Early Christianity, 9) 1–19; J. MARKUS, *The Way of the Lord* (Louisville, 1992) 80–93; M. E. THRALL, *Elijah and Moses in Mark's Account of the Transfiguration* // *NTS* 16 (1969–1970) 305–317.

<sup>56</sup> It should be noted that despite the fact that the motif of Adam's luminous clothing is widespread in Aramaic and Syriac milieux, the conflation of this theme with the imagery of healing seems unique. See Brock, *Clothing Metaphors*... 11–40.

<sup>57</sup> Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*... 151.

<sup>58</sup> Ibid. 198.

<sup>59</sup> The Macarian Homilies, therefore, can be seen as the set of the intense polemics with the Jewish developments.

First, the evidences to Adamic and Mosaic accounts found in the Macarian writings can extend the possible scope of the traditions which were preserved in the Dead Sea Scrolls materials in a very fragmentary form. In the light of the Macarian evidence, which provided an additional context for such traditions, it is not unreasonable to suggest that the passage from 4Q374 might speak about the healing power of Moses' glorious face as healing the «wound» of Adam in weakened human nature. Therefore, in 4Q374, as well as in 4Q504, one might encounter a very early tradition depicting Moses as the glorious counterpart of Adam, the theme that later became a famous leit-motif in numerous Jewish and Christian materials. Despite that the Qumran passage about the healing in 4Q374 lacks any reference to Adam or to his glorious garments, its close affinities with the later Macarian evidence, where such connections are explicitly made, seem to clarify the proper meaning of the Qumran reference.

Second, it is also evident that both 4Q504 and 4Q374 can provide further insight for the background of the Adamic and Mosaic traditions in the Macarian Homilies. Despite their fragmentary character, these Qumran evidences about Adam and Moses help one see that the Macarian employment of the Mosaic traditions has in fact a strong polemical nature. The Syrian father seems to try to diminish the significance of Moses' «glorification» in the process of «healing» human nature, depicting it as the *external* covering unable to heal the inner wound caused by the Adamic transgression. However, the testimony to the Mosaic tradition found in 4Q374 demonstrates that the emphasis on the internal character of the healing was already made at Qumran, where Moses' luminosity was depicted to be potent to heal the human heart.

## THE USE OF EVIDENCE FROM PATRISTIC AND LITURGICAL SOURCES IN ANNIE JAUBERT'S THE DATE OF THE LAST SUPPER

Annie Jaubert's insight that a calendar similar to that found in the *Book of Jubilees* was used in the early Church is both stunning and revolutionary. It has the potential of significantly altering the way we understand the early Christian landscape, a potential that has not yet been realized. Jaubert herself used her insight to approach a particular problem of exegesis, the divergence between the Synoptic Gospels and John over the date of the Last Supper.<sup>1</sup> In the Synoptics, the Last Supper is a Passover meal celebrated on Nisan 14; in John Jesus is crucified on Nisan 14, and hence could not have celebrated the Passover with his disciples. Jaubert thought that this discrepancy could be harmonized through recourse to the Jubilees calendar. The Last Supper, she argues, took place on 14 Nisan according to the Jubilees calendar, in which it always falls on a Tuesday, and this is remembered in the Synoptic account. The crucifixion took place on 14 Nisan in the «official» Jewish calendar, which fell on a Friday that year, a fact recorded by John. Jesus thus ate the Passover with his disciples according to the Jubilees calendar on Tuesday evening, after which he was arrested. His trials then stretched out over three days until Friday, when he was crucified. Jaubert finds support for her thesis in the Gospels and in the writings and liturgy of the early Christian period. In this paper we examine in particular her use of evidence from patristic and liturgical sources. We will find that there is good reason to think that a Jubilees calendar was in use in some parts of the early Church, but that this fact is less helpful than Jaubert thought for solving the problem of the Passion chronology.

In *The Date of the Last Supper*<sup>2</sup>, Jaubert uses evidence from the post-apostolic period for two purposes: 1) to show that «there exists a *fundamental continuity between the Jewish fixed-day calendar* [i. e., the calendar of Jubilees] *and the Christian calendar*»,<sup>3</sup> and 2) to argue that the early Jewish-

<sup>1</sup> For a summary of the problem and Jaubert's solution see J. VANDERKAM, Jaubert's Solution to the Passion Chronology, in the present volume.

<sup>2</sup> A. JAUBERT, *La date de la cène: calendrier biblique et liturgie chrétienne* (Paris, 1957); translated into English by I. Rafferty as: *The Date of the Last Supper: The Biblical Calendar and Christian Liturgy* (Staten Island, NY, 1965). Citations are from the English translation.

<sup>3</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper*... 65, Jaubert's emphasis.

Christian community commemorated the Last Supper on Tuesday evening/Wednesday following a liturgical tradition that preserved the memory of the historical events surrounding the death of Jesus. These two purposes serve her larger program of showing that the use of the Jubilees calendar can account for the differences in the Synoptic and Johannine chronologies of the Passion. Clearly, her argument is strengthened if it can be shown that early Christians did in fact use such a calendar. But the presence of a liturgical tradition of a Tuesday evening supper is even more crucial for her argument. First, evidence for such a tradition creates a difficulty, analogous to the exegetical problem, that can be solved by reference to a Jubilees calendar in which Passover always falls on a Wednesday.<sup>4</sup> But more significant, if it can be shown that the liturgical tradition preserves the historical memory of the Passion, then the Gospel accounts of the Passion must be read in light of the tradition. «The essential question», Jaubert asserts, is «Are the Gospel narratives opposed to the liturgical tradition?»<sup>5</sup> It is for this reason that she presents the early Christian evidence before the Gospel evidence; her argument requires that the Gospels be read in light of the Jubilees calendar.

We will look at both parts of Jaubert's argument from patristic and liturgical sources and at some additional evidence for the continued use of a Jubilees calendar in early Christianity. We will find that there is strong evidence for the early Christian use of a Jubilees-type calendar. The best evidence for this, however, is not the evidence Jaubert presents, which presupposes a view of the Jubilees calendar suited to her larger argument but not completely borne out by the facts. The best evidence for the Christian use of the Jubilees calendar comes from later Christian calendars and from the use in these calendars and elsewhere in early Christianity of the narrative pattern associated with the Jubilees calendar. Far from strengthening Jaubert's hypothesis, however, this evidence points to another interpretation of the evidence for a Tuesday celebration of the Last Supper, an interpretation suggested then rejected by Jaubert. Rather than preserving the memory of a historical fact, it is more likely that the tradition of a Tuesday supper came about as a result of a group «project[ing] onto the life of Jesus the rhythm of their own liturgical life... adapt[ing] the chronology of the passion to their concept of sacred history».<sup>6</sup>

### 1. Jaubert's Evidence for the Christian Use of the Jubilees Calendar

For Jaubert, the essential feature of the 364-day Jubilees calendar is that its feasts fall on fixed days of the week, Sunday, Wednesday or Friday.<sup>7</sup> This contrasts with the official Jewish calendar which favors dates in the lunar

<sup>4</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper*... 81-82.

<sup>5</sup> Ibid. 91.

<sup>6</sup> Ibid. 82.

<sup>7</sup> Ibid. 21, 52.

months and thus allows its feasts to fall on different days of the week from year to year. Jaubert's favored term for the 364-day calendar is thus the «fixed-day calendar». The evidence she amasses for the continued use of this calendar in Christian circles consists of texts which seem to favor the days of the week favored by the Jubilees calendar. These include the Didache, with its prescribed Wednesday and Friday fasts, the apocryphal *Book of Adam and Eve*, which frequently notes the days of the week on which events occur — always Wednesday, Friday or Sunday, with an emphasis on Friday; certain chronological traditions that place Jesus' annunciation or birth on Wednesday, including an Armenian synaxarion, the *Armenian Book of the Childhood*, and Hyppolitus' *Commentary on Daniel*; and the majority Christian liturgical preference for celebrating Easter on the fixed day of Sunday rather than according to the lunar date as, for example, in Asia Minor. These bits of evidence are sufficient, Jaubert asserts «to prove an *undoubted continuity* between early Christianity and the Jewish circles who followed the old priestly [i. e., Jubilees] calendar».

The frequency of reference to Wednesday, Friday and Sunday in the texts Jaubert cites is suggestive, but less probative than Jaubert imagines. First, it is not at all clear that attention to these days of the week is an essential feature of the Jubilees calendar. The unit of the week is certainly important. One of the values of the 364-day calendar is that the year contains exactly fifty-two weeks and each quarter exactly thirteen. It is inevitable, then, that dates fall on the same day of the week in every year. The yearly festivals thus also fall on the same day of the week every year. The apparent goal of this calendrical arrangement as a whole is to preserve the sanctity of the Sabbath (cf. Jub 50). That the festivals fall on Wednesday, Friday or Sunday is consequent upon and incidental to this desire and the way the calendar is constructed to meet it.<sup>8</sup> The important thing, however, is not that the festivals fall on Wednesday, Friday or Sunday, but that they not fall on the Sabbath. That the festivals fall on these days certainly gives them a prominence that makes them potentially significant. It may also be that, as Jaubert suggests, these days were potentially significant because of their position within the weekly cycle as the days immediately preceding and following the Sabbath and the day in the precise middle of the week.<sup>9</sup> But that they had not attained such significance for Jubilees is suggested by the fact that, apart from the Sabbath, the book does not mention any days of the week.

<sup>8</sup> Because the year begins on a Wednesday, the day of the sun's creation according to the Genesis account, the months begin on Wednesday, Friday or Sunday, and the yearly festivals, which tend to fall at the beginning or middle of the month, also fall on these days. That the year begins on Wednesday does not indicate a liturgical preference, however, but an exegetical preference for this day of the week.

<sup>9</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper*... 39.

The implication that the association of narrative events with days of the week, such as we find in the *Book of Adam and Eve* or the traditions placing the Annunciation or Nativity on Wednesday or Sunday, shows continuity with the importance placed on these days in Jewish circles following the Jubilees calendar is especially misleading. That such a state of affairs would be useful for Jaubert's argument as she adduces a tradition which narrates the Passion using a weekly liturgical cycle is clear. But the facts will not sustain the implied continuity. It is true, as Jaubert notes, that in the *Book of Jubilees* the sacred story «is adapted to the *rhythm of a liturgical cycle*».<sup>10</sup> The liturgical cycle to which the story is adapted, however, is not the weekly cycle, but the annual cycle of festivals. Narrative elements are attached to points in the annual cycle named not as days of the week but as dates of the month or names of the festivals.

Jubilees<sup>11</sup> weaves its basic narrative pattern onto the seasonal rhythm of planting and harvest, the rhythm of life which the yearly festivals also reflect. In this it follows the practice of the canonical Hebrew scriptures, e.g., in the Exodus account. But Jubilees extends the practice to other narratives, particularly those related to Abraham, and transposes them into its own distinctive dualistic world view. Thus, the Festival of Weeks, the beginning of the harvest season, is the time of promise-making (the promises to Abraham, the making of the Covenant [14.10, 15.1]) and fulfillment (the birth of Isaac, the reaffirmation of the Covenant [6.1–11, 16.7–18, 1.1–5; cf. 6.17]). The Festival of Booths, the end of the harvest season, is the time of thanksgiving for deliverance (Jub 16.20, cf. 32.7). The time of planting, the rainy season, is the period of danger, when malevolent angelic forces led by Prince Mastema deceive the people and lead them astray (Jub 11.11–18, 12.20–24). Passover is the time of deliverance, the defeat of the evil forces (Jub 18.12, cf. 48.12–17), which leads again to the fulfillment of the Festival of Weeks, the renewal of the Covenant, and the thanksgiving of the Festival of Booths.

It is only in the account of creation that narrative elements are attached specifically to days of the week, but this is a feature which Jubilees shares with, and accepts from, the canonical narrative of Genesis. It is as, if not more, likely that the Christian texts which Jaubert cites develop their practice of placing events on days of the week from the Genesis account as from Jubilees.<sup>12</sup> It appears, in fact, that apart from the account of creation, narra-

<sup>10</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper*... 30, Jaubert's emphasis.

<sup>11</sup> *The Book of Jubilees* / Transl. by J. C. VANDERKAM (Louvain, 1989) (CSCO 511).

<sup>12</sup> It is, of course, likely that Genesis 1 comes from the priestly document. If Jaubert is right that the Jubilees calendar is the old priestly calendar, then, it could be argued that the priestly account of creation is an example of the priestly penchant for narrating against liturgical cycles. The Genesis narrative, however, serves as an etiology for the seven-day week, and in particular the observance of the seventh day, and Jubilees does not go beyond this.

tion against the weekly cycle is a peculiarly Christian phenomenon. We do not find it at Qumran or, to the best of my knowledge, in rabbinic literature. These Jewish traditions, like Jubilees, prefer the annual cycle. The Christian practice of using the weekly cycle stems from references to days of the week in its own foundational narrative, the Passion of Christ, where we find the day of preparation (*paraskeue*), the Sabbath, and especially, the first day of the week (cf. Jn 19.32, 20.1).

The impetus for narrating against the weekly cycle is even greater when these days of the Passion are juxtaposed with the days of the creation narrative, as they are, not unexpectedly, in the *Book of Adam and Eve*, and also in the Armenian evidence that Jaubert adduces, as in the notice of January 6 in the thirteenth-century *Synaxarion of Ter Israel*<sup>13</sup>:

Thirty years later, on the same day, 6 January, a Sunday, Jesus came to the Jordan to be baptized by John. For he was born on a Thursday evening, just as Friday, the day of Adam's creation, was beginning. He was announced on a Wednesday and baptized on a Sunday, the day of creation and of his resurrection.

The Armenians, of course, celebrate Christ's birth and baptism on the same day, January 6. The two days assigned typological significance here are the Friday of Christ's birth (the day of Adam's creation) and the Sunday of his baptism (the day of creation and resurrection). The Thursday mentioned represents a liturgical fact. In the Epiphany liturgy taken over by the Armenian Church from Jerusalem the celebration of Christ's nativity begins with a vigil liturgy on the eve of the feast.<sup>14</sup> The Wednesday of the Annunciation reflects a calendrical fact. On the Julian calendar, when January 6 is a Friday, April 6 of the previous year is a Wednesday. This calendrical observation bolsters the assertion of a Sunday baptism, for by the same Julian calendar (365-day year with leap-years every 4 years), the January 6 which comes thirty years after a January 6 on a Friday will fall on a Sunday. There is no necessary connection, therefore, between the narrative mention of these days and the world which produced the Jubilees calendar.<sup>15</sup> Friday and Sunday

<sup>13</sup> Cited by JAUBERT, *The Date of the Last Supper...* 58, emphases removed.

<sup>14</sup> According to the Old Armenian Lectionary edited by C. RENOUX, *Le Codex arménien Jérusalem 121 // PO 36/2* (Turnhout, 1971). The idea that Christ was born on a Friday may also have come from Jerusalem. According to ms. Jerusalem 121 of the Old Armenian Lectionary, January 8 is a Sunday, making January 6 a Friday. If this does not represent the circumstances in the year of the calendar's redaction—and its modern editor suggests that it does not—then it may represent an ideological value; cf. RENOUX, *Le Codex...* 167.

<sup>15</sup> The evidence for traces of a Jubilees calendar in an Armenian source presented by M. VAN ESbroeck, *Un court traité pseudo-basilien de mouvance aaronite conservé en arménien // Mus 100* (1987) 385–395, is susceptible to similar analysis. Like

obtain their significance from the juxtaposition of the Christian story and the Genesis creation narrative, and the mention of Wednesday may be just coincidence.

One does wonder, however, why the author of this notice in the synaxarion might be inclined to mention Wednesday specifically, especially in light of other traditions which place Christ's birth on a Wednesday. The assertion in the Armenian *Book of the Childhood*<sup>16</sup> that the Annunciation took place on Wednesday, Nisan 15 (i. e. on Pascha), may be, as Jaubert suggests, «an echo of the old priestly calendar», since in the official calendar Passover could never fall on a Wednesday and in the Jubilees calendar it always fell on a Wednesday.<sup>17</sup> But it may also be the combination of the calendrical fact connected with a Friday Nativity observed above and a separate tradition placing the Annunciation on Passover. Similarly, the suggestion in Hippolytus' *Commentary on Daniel*<sup>18</sup> of a Wednesday Nativity in connection with spring equinox, a coincidence of facts which might reflect a Jubilees calendar, might also simply reflect the author's interest in solar symbolism: Jesus was born (or conceived) on the day of the sun's creation, a fact ascertained from the canonical account of creation.<sup>19</sup> These authors may simply have had no concern for the Rabbinic rules for dating Passover.

It is the association of narrative elements with Wednesday which will be of primary importance for Jaubert when she presents evidence for the tradition of a Tuesday evening Last Supper. The works cited by Jaubert place Jesus' arrest on Tuesday evening/Wednesday. Other writers, following Mat-

the notice in the 13<sup>th</sup> c. synaxarion, the treatise edited by van Esbroeck places the Annunciation to Mary on April 6, a Wednesday, and the birth of Christ 274 days later on the night from the 5<sup>th</sup> to the 6<sup>th</sup> of January, from Thursday to Friday. On the Julian calendar, van Esbroeck argues, the distance between April 6 and January 6 would be 275 days. On the Qumran calendar, on the other hand, while the exact interval is 273 days, it could be 274 days if we include the «jour d'arrivée». It is clear from the treatise, however, that Ps.-Basil is consciously using the Julian calendar. For as we have noted, on the Julian calendar whenever April 6 falls on a Wednesday, January 6 in the following year is a Friday. According to the 364-day Qumran calendar, on the other hand, the dates of the month fall on the same days of the week every third month. A pregnancy of exactly nine months to the date, therefore, commences and concludes on the same day of the week. If the author had this calendar in view, Christ would have been born on a Wednesday, the same day as the Annunciation. As for the duration, for the purposes of the treatise the author only needs to extend Mary's pregnancy to the 5<sup>th</sup> of January, or 274 days, since Christ is born on the night from the 5<sup>th</sup> to the 6<sup>th</sup>. We can conclude nothing from this figure.

<sup>16</sup> Cited by JAUBERT, *The Date of the Last Supper...* 59.

<sup>17</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper...* 59.

<sup>18</sup> Cited by JAUBERT, *The Date of the Last Supper...* 59.

<sup>19</sup> On the symbolic significance of Hippolytus' dating of Christ's birth see T. J. TALLEY, *The Origins of the Liturgical Year* (New York, 1991) 90–91.

thew 26.1–16, will connect the Wednesday fast with the plot to kill Jesus.<sup>20</sup> But what must be kept in mind is that for all these authors, the significance of Wednesday stems first from of the widespread Christian practice of weekly fasts on Wednesday and Friday already mentioned in *Didache* 8.1. This notice in the *Didache* constitutes some of Jaubert's strongest evidence for a connection between these liturgical days and the Jubilees calendar.

The practice of fasting on Wednesdays and Fridays as presented by the *Didache* is both clearly derived from Jewish practice and clearly opposed to the practice of official Judaism, which fasted on Mondays and Thursdays. Unlike the hypocrites (the Jews), the text says, Christians are to fast on Wednesday and Friday. The Christians, then, continue the same kind of practice, but on different days. *Didache's* choice of fast days, however, is not transparent. The selection of days in the official Jewish practice seems clear. Monday and Thursday are the days not adjacent to the Sabbath that are farthest apart. The choice of Friday in the Christian practice could be accounted for by a simple shift accompanying the shift of focus from the Sabbath to Sunday. But the choice of Wednesday cannot be explained so easily. One would expect Tuesday. There is some other factor at work other than *Didache's* stated desire to differ from the practice of «the hypocrites». It is possible that these days were selected because they already had some special significance in a Judaism opposed to «official» Judaism, such as the Judaism that followed the Jubilees calendar.

There is no reason, however, to think that these fast days also reflect a narrative of the Passion. While it is true that later authors account for the Wednesday and Friday fasts by reference to the Passion narrative, *Didache* does not. It is important to note that *Didache* does not assign any narrative significance to these days, or seek to justify their continued use in this way. There is no reason not to take the *Didache* at face value, that the Wednesday and Friday fasts arose in opposition to an existing Jewish practice, and thus not in response to an underlying narrative. In other words, for the *Didache* and the community it addresses the Wednesday and Friday fasts functioned primarily as group identity markers. It is entirely possible that these fast days already had this function before they were taken over into Christianity, and that the term «hypocrite» in *Didache* 8.1 is carried over from a pre-Christian intra-Jewish polemic.<sup>21</sup>

It may be, then, that days were selected that already had liturgical significance. But this liturgical significance did not depend upon a narrative substructure. Any narrative significance attached to these days would be a second-

<sup>20</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper...* 89, cites Canonical Epistle 15 of Peter of Alexandria and Apostolic Constitutions 5.15.

<sup>21</sup> If, as K. NIEDERWIMMER, *The Didache*, Hermeneia (Minneapolis, 1998) 131, n. 2 suggests, this is not an allusion to Mt 6.16.

dary feature and a later development. This is a significant blow to Jaubert's theory, one to which we will return when we consider her evidence for the tradition of a Tuesday Last Supper. *Didache* 8.1 does, however, provide at least a suggestion that something like the Jubilees calendar lies behind some early Christian practices, especially if we discount the narrative basis for its selection of fast days.

## 2. Jaubert's Evidence for a Tuesday Supper

Having demonstrated to her satisfaction continuity between the Jewish circles that followed the Jubilees calendar and early Christianity, Jaubert advances her argument along two fronts. First she presents the positive evidence for an early tradition that the Last Supper took place on Tuesday evening. For this her main evidence comes from the *Didascalia apostolorum*, which she seeks to bolster with certain passages from Epiphanius of Salamis, Victorinus of Pettau, and the *Book of Adam and Eve*. Then, negatively, she attempts to show the lack of early evidence for the tradition of a Thursday Last Supper, excluding, of course, the unanimous witness of the canonical Gospels, which she will deal with later.

Jaubert's primary witness, Chapter 21 of the *Didascalia*, is quite confusing, and Jaubert has done as good a job as anyone in disentangling the threads of tradition it contains. A Tuesday supper is mentioned three times in the chapter. The first is in a straight-forward chronology of the passion spoken by the apostles, the original purpose of which appears to be accounting for the three-days and three-nights of Jesus' burial, but which is now placed in relation to the Holy Week fast:<sup>22</sup>

...Therefore it is not lawful for a believer to swear, neither by the sun nor by any of the other signs of heaven or the elements, nor to make mention with his mouth of the name of idols, nor to issue a curse out of his mouth, but blessing and psalms and (sayings from) the dominical and divine Scriptures, which are the foundation of the truth of our faith.

And especially in the days of the Pascha, in which all the believers who are in all the world fast as our Lord and teacher said when they asked him: «Why do John's disciples fast, and yours fast not? And He answered and said to them: the sons of the bridechamber cannot fast, as long as the bridegroom is with them; but the days will come when the bridegroom shall be taken away from them, and then they shall fast in those days». Now by His actions, however, is He with us, but to sight He is remote, because He has ascended to the heights of heaven and sat at the right hand of His Father.

<sup>22</sup> A. VOÛBUS, *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, II Chapters XI–XXVI (Louvain, 1979) (CSCO 407 (text), 408 (translation)).

On this account, when you fast, pray and intercede for those who are lost, as we also did when our Savior suffered. Indeed, while He was yet with us before He suffered, as we were eating the Passover with Him, He said to us: «Today, in this night, one of you will betray me»... Now this was on the fourth day of the week. Indeed, when we had eaten the Passover on the third day of the week in the evening, we went out to the Mount of Olives, and in the night they seized our Lord Jesus. And the next day, which was the fourth of the week, He remained in custody in the house of Caiaphas the high priest. And on the same day the chiefs of the people were assembled and took counsel against Him.

And on the next day again, which was the fifth of the week, they brought Him to Pilate the governor. And He remained again in custody with Pilate the night after the fifth day of the week. But when it dawned on the Friday, «they accused Him much» before Pilate. ...And they crucified Him on the same Friday. He suffered, then, at the sixth hour on Friday. And those hours wherein our Lord was crucified were reckoned a day. And afterwards, again, there was darkness for three hours, and it was reckoned a night. And again from the ninth hour until evening, three hours, (reckoned) a day. And afterwards again, the night of the Sabbath of the Passion.

The second occurs in direct discourse from Jesus who appears to the apostles and commands the Holy Week fast, making special reference to the Wednesday and Friday fasts:

...Fast thus from the second day of the week, six days entirely, until the night after the Sabbath, and it shall be reckoned to you as a week...

However, (fast) not according to the custom of the former people, but according to the new covenant which I have set up to you, that you may be fasting for them on the fourth day of the week, because on the fourth of the week they began to destroy their souls, and seized me. For the night after the third of the week is the fourth of the week, as it is written: «There was evening and there was morning, one day» [Gen. 1.5]. The evening therefore belongs to the following day—indeed, on the third of the week at even I ate my Pascha with you, and in the night they seized me. But fast for them again also on the Friday, because on it they crucified me, in the midst of the feast of their unleavened bread.

The last provides an etiology for the Holy Week fast, using the Johannine chronology with the crucifixion on the 14<sup>th</sup> of Nisan, but placing the paschal meal and Jesus' arrest on Tuesday evening. These diverging chronologies are reconciled by having the priests and elders advance the Passover by three days to Tuesday, 11 Nisan, in order to facilitate the arrest of Jesus:

Therefore it is required of you, brethren, in the days of Pascha, to follow closely with (all) diligence and to perform your fast with all care. And begin when your brethren who are of the people perform the Passover. For when our Lord and teacher ate the Passover with us, He was delivered up by Judas after that hour, and immediately we began to be grieved because He was taken from us. By the number of the moon, as we count according to the reckoning of the believing Hebrews, on the tenth of the moon, on the second day of the week, the priests and elders of the people assembled and came to the court of Caiaphas the high priest; and they devised to seize Jesus and kill Him; but they feared, and were saying: Not during the festival, lest the people be perturbed for everyone was hanging upon him, and they held him for a prophet on account of His miracles of healing which He did among them.

...But because of the crowds of all the people, from every town and from all the villages, who were coming up to the temple to perform the Passover in Jerusalem, the priests and elders devised and commanded and appointed that they should perform the festival immediately, that they might seize Him without disturbance. Indeed the people of Jerusalem were occupied with the sacrifice and the eating of the Passover. And moreover, all the people from without had not yet come, because they had deceived them as to the days. That they might be reproved before God of erring greatly in everything, therefore they anticipated the Passover by three days, and performed it on the eleventh of the moon, on the third day of the week...

And thus in the night when the fourth day of the week dawned, he (namely Judas) delivered up our Lord to them. But they gave the fee to Judas on the tenth of the month, on the second day of the week. On this account they were reckoned by God as though on the second day of the week (they had seized Him, because on the second day of the week) they had devised to seize Him and to kill Him. And they accomplished their wickedness on Friday...

On this account you shall fast in the days of the Pascha from the tenth, which is the second day of the week. And you shall be sustained by bread and salt and water, at the ninth hour, until the fifth day of the week. On the Friday, however, and on the Sabbath, fast entirely and taste nothing.

In Jaubert's estimation, the first two passages preserve originally independent witnesses to the tradition of a Tuesday supper which were collected and used by the editor of the *Didascalia*. The first constitutes «an organic whole, originally independent, inserted by the author to justify the [Holy Week] fasting law after its introduction».<sup>23</sup> The second passage also seeks to

<sup>23</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper*... 75.



justify the Holy Week fast beginning on Monday. But it connects the Tuesday supper and arrest specifically with the weekly Wednesday fast. Since the Wednesday and Friday fasts are older than the Holy Week fast, Jaubert says, «the older of these two traditions must be the one which contains the three-day chronology of the passion».<sup>24</sup> The last passage begins from a different tradition which has no place for a Tuesday supper, and so the author has to invent an improbable story to reconcile it with the earlier passages.

Jaubert is almost certainly right that the tradition of the Tuesday supper and arrest attached first to the Wednesday fast before that of Holy Week. The connection between the Wednesday fast and Jesus' arrest which we find in the second passage cited above is clearly a development of the tradition reflected in *Didache* 8.1. It appears to be the author of the *Didascalia* himself who adapts this tradition to the Holy Week fast. The author presses Jesus' arrest into double duty, using it to justify not only the fast on Wednesday, but also the Tuesday of Holy Week by emphasizing that the supper actually took place on the third day of the week, alternating between Jewish and Greco-Roman reckonings of the beginning of the day. This alternation is especially evident in the first passage, calling into question the independence of its witness to the Tuesday supper tradition.

It is also probable that the tradition of a Tuesday supper did not originate with the final redactor of the *Didascalia*. The author, accepting the Johannine chronology, finds it necessary in the last passage cited to explain how it came about that Jesus celebrated the Passover on Tuesday evening. At the same time, it is clear from the author's explanation of this Tuesday supper that he does not know or accept the tradition in which Passover necessarily falls on Wednesday, i. e., the Jubilees tradition. There are some indications that the author consciously rejects such a tradition. First there is the assertion that his community calculates «by the number of the moon, as we count according to the reckoning of the believing Hebrews». Then there is the polemic against swearing in particular by the sun at the beginning of the chapter. It is possible that in his explanation of the Tuesday supper the author knowingly masks the origin of the tradition he cites for his Passion week chronology.

Jaubert seeks to enlist Epiphanius of Salamis, Victorinus of Pettau and the *Book of Adam and Eve* as independent witnesses to the tradition contained in the *Didascalia*. Epiphanius in his *Panarion* 50–51, *De fide* 22, and a fragment published by Karl Holl<sup>25</sup> knows of the *Didascalia* and follows its chronology, including the Tuesday evening supper and arrest, which he connects with the Wednesday fast. In fact, he appears to defend the Tuesday

<sup>24</sup> JAUBERT, The Date of the Last Supper... 76.

<sup>25</sup> K. HOLL, Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius // *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* 2 (1927) 205–206; cf. JAUBERT, The Date of the Last Supper... 69–78.

tradition against the tradition of a Thursday supper. This suggests, Jaubert says, that the Wednesday tradition is the one current in Epiphanius' circle, and thus not just a repetition of the *Didascalia*.<sup>26</sup> But it may also indicate that Epiphanius accepts the apostolic authority of the *Didascalia*, which he certainly did. It is true that Epiphanius is of Palestinian origin, which for Jaubert suggests that he should be close to the original tradition of the supper. But as we shall see, it is also in Palestine where we first find the practice of commemorating a Thursday supper, which might suggest that this latter practice is closest to the original tradition.

Victorinus of Pettau (d. 304) in a passage in *De fabrica mundi* also connects Jesus arrest with the practice of fasting on Wednesday. Jaubert's main interest in Victorinus is that he betrays «no trace of the influence of the *Didascalia*» thus making him a witness to an «absolutely independent tradition».<sup>27</sup> But the lack of direct use of the *Didascalia* is not a certain indicator of the lack of knowledge of the work. As the witness of Epiphanius shows, the *Didascalia* was widely known and respected as authoritative. Already by the end of the fourth century there was a Latin translation which was as close to the original Greek as the Syriac.

Finally, the assertion of the *Book of Adam and Eve* that Adam's Wednesday and Friday fasts foreshadowed the sufferings of Christ is not specific enough to make it a certain witness to this tradition. The connection of the Wednesday and Friday fasts with the Passion was widespread, though accomplished in different ways. The evidence of these last three sources, then, is not sufficient to establish a tradition of a Tuesday evening supper independent of the *Didascalia*. We are left, then, with the internal criticism of *Didascalia* 21 to determine the merits of this tradition. Thus, even if we accept that this tradition did not originate with the *Didascalia*, we cannot trace it back much beyond the end of the second century.

Jaubert also tentatively adduces a piece of liturgical evidence: Egeria's description of Holy Week in Jerusalem. She thinks that the station for Tuesday of Great Week in both Egeria and the Armenian Lectionary, the Mount of Olives, and the reading of Proverbs 9.1–11 («Wisdom has built her house...») out of the order established by Monday's and Wednesday's readings might be survivals of a commemoration of the Last Supper. In Egeria, the gathering at the Mount of Olives takes place at night, after the dismissal from the service in the Anastasis.<sup>28</sup> But Renoux has argued that the Proverbs reading fits

<sup>26</sup> JAUBERT, The Date of the Last Supper... 78.

<sup>27</sup> JAUBERT, The Date of the Last Supper... 78, 79.

<sup>28</sup> Ibid. 84, 161, n. 7; cf. EGERIA, *Peregrinatio 33 // Égérie. Journal de voyage* / Ed. by P. MARAVAL (Paris, 1984) (SC 296). Jaubert mistranslates *missa* as Mass in 33.2. It should be dismissal; there is no eucharistic service on the Mount of Olives or at any other station during the first three days of Holy Week.

well with the Genesis reading which precedes it (Gen 6.9–9.17, Noah and the Ark).<sup>29</sup> A better fit is with the Gospel, Matthew 24.1–26.2, Jesus' instructions to his disciples on the Mount of Olives, which also explains the station. It is only in Mark and Luke that Jesus and his disciples go out to the Mount of Olives after the Last Supper; in Matthew, Jerusalem's preferred gospel, the place is called Gethsemane. For the Jerusalem church, the Mount of Olives is above all the place of Jesus' teaching (=Wisdom). The station there on Great Tuesday is an example of the process of historicization at work in the Jerusalem liturgy, as is probably the practice of commemorating the Last Supper on Thursday.<sup>30</sup> It is here, in fact, in Jerusalem, that we find the first evidence of an actual commemoration of the Last Supper. If there were at one time a commemoration of the Last Supper on Tuesday in Jerusalem, this process has left no trace of it.

On the negative side, Jaubert tries to show the late development in patristic sources and liturgy of a tradition that placed the Last Supper on Thursday. She notes that the earliest kerygmatic or semi-creedal formula for fixing the time of the supper, 1 Cor 11.23–24: «The Lord Jesus, the same night in which he was betrayed (*en te nukti he paredideto*)...», was the formula that was preserved in the earliest eucharistic prayers: Apostolic Tradition and those prayers dependent on it, the Syriac Testament of our Lord and Apostolic Constitutions 8. This is the standard formula of the Eastern anaphoras. The Roman Canon has «the day before he suffered» (*pridie quam pateretur*). It is significant, Jaubert says, that the formula is not «on the day before his death», which, she says, «would have been the normal formula if the liturgy had followed a Thursday tradition» (84). What this analysis fails to take into account, however, are the rich theological connotations of *paradidonai* and *paschein* in connection with the story of Jesus. *Paradidonai* refers to much more than Jesus' arrest; it is virtually a synonym for the whole Passion.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> RENOUX, *Le codex...* 263, n. XXXVI.2.

<sup>30</sup> It is true that on Great Thursday, after the station at Zion, there is a station at the Mount of Olives for the evening office and the vigil. But this station follows «immediately», the rubrics say, after the reading at Zion of Mark 14.1–26, which ends with «and having given thanks, they went out to the Mount of Olives» (translation from RENOUX, *Le Codex...* 269). At the Mount of Olives the gospel reading at the end of the vigil is Jn 13.16–18.1, again a discourse with the disciples. For the reading of the Matthean account of the arrest, the church «went down from the Mount of Olives to Gethsemane» (RENOUX, *Le Codex...* 275). From there they went to the court of the High Priest for the reading of Matthew's account of Peter's denial, further marks of historicization based on the Matthean narrative.

<sup>31</sup> Cf. N. PERRIN, *The Use of (para)didonai in Connection with the Passion of Jesus in the New Testament* // *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde: Exegetische Untersuchungen Joachim Jeremias zum 70. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern* / Eds. C. BURCHARD, B. SCHALLER (Göttingen, 1970) 204–212.

And it is suffering, the Passion, rather than precisely death, which is highlighted in the early writers and in the Nicene creed. In fact, all the writers Jaubert cites as placing Jesus' death the day after the Last Supper — Irenaeus, Apollinaris of Hieraopolis, Clement of Alexandria — use precisely the term «suffering» as a synonym for death. The liturgical formulae reflect these theological resonances and tell us nothing about the chronological relationship of the supper to the crucifixion.

Jaubert tries to demonstrate from the writings of Irenaeus, Apollinaris of Hieraopolis and Clement of Alexandria that the earliest evidence for a Thursday evening supper appears around 165.<sup>32</sup> This evidence emerges, as Jaubert notes, in connection with a debate about the discrepancy between the Johannine and Synoptic chronologies. For Jaubert this means that «it is clearly a question of *deduction, not of tradition*».<sup>33</sup> It should be noted, however, that this second-century debate is not about the date of the Last Supper, but about the character of the Supper and the date of the crucifixion. All sides agree that the Supper took place on the eve of the crucifixion. This fact is not at issue because it is a part of their tradition from the time of the Gospels. There is nothing to indicate that it is a new discovery. Jaubert thus overstates her case when she says that «there is no tradition concerning Thursday evening».<sup>34</sup> It is important to note, too, that this evidence for a Thursday supper tradition is still older than patristic evidence for the tradition of a Tuesday evening supper, which must be limited to the *Didascalia apostolorum*.

Jaubert tacitly acknowledges this weakness in her patristic evidence, for it is ultimately the liturgical evidence, and in particular the Wednesday fast, on which she relies to make the bridge between the later patristic evidence and the early Christian period. «The Wednesday tradition [of Jesus's arrest] marked the liturgy with an indelible imprint, imposing on it the Wednesday fast... It blends with the central axis of the Christian liturgy».<sup>35</sup> But as we have seen, this connection is not secure. It is likely that the Wednesday fast developed independently and was only later connected with the Passion narrative. The liturgical tradition cannot bear the weight that Jaubert places on it.

### 3. Further Evidence for the Jubilees Calendar in Early Christianity and Implications for Jaubert's Hypothesis

The weekly fasts in *Didache* 8.1 tantalizingly suggest the possibility of the continued use of a Jubilees calendar in early Christianity. The best evidence for continuity between the Jubilees and Christian calendars, however, is not to be found in the structure of the week, but in the structure of larger

<sup>32</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper...* 85–89.

<sup>33</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper...* 88 (Jaubert's emphasis).

<sup>34</sup> *Ibid.* 90 (emphasis removed).

<sup>35</sup> *Ibid.* 90–91.

units of time, since the most distinctive characteristics of the Jubilees calendar lie not at the level of the week, but in its organization of the year as a whole. Some of this evidence can be found in the Ethiopic *Book of Adam and Eve* to which Jaubert devotes a considerable number of pages.<sup>36</sup> Her main interest, of course, is this text's practice of assigning events to days of the week, especially Friday, and the fact that it traces the liturgical days of Wednesday, Friday and Sunday to Adam and Eve, linking the Adamic offerings on these days to Christ's future suffering. The former, we have said, reflects the juxtaposition of the canonical passion and creation narratives. The latter can be accounted for by contemporary liturgical practice, i. e., the Wednesday fast. But she also notes the text's interest in the 92<sup>nd</sup> day, which in the Jubilees system would be the beginning of a new quarter, and its use of periods of 50 days.<sup>37</sup> The significance for the Book of Jubilees of the number fifty in connection with Festival of Weeks or First-Fruits, the importance of this feast for covenant renewal, and the unique method for calculating the time of its celebration are well known. Jaubert observes in a footnote the connection between the Therapeuts, Slavic Josephus' assertion that the Essenes paid attention to the 7<sup>th</sup> week, and the reference to seven weeks in Apostolic Constitution 7.36.4.<sup>38</sup> The interest in 50-day periods appears even more significant after the discovery that the Qumran calendar had a succession of fifty-day periods marked by successive First-Fruits Festivals, the First-Fruits of Wheat in the middle of the third month, of Wine on the third of the fifth month, and of Oil on the twenty-second of the sixth month.<sup>39</sup> Hildegard and Julius Lewy had already pointed out parallels between a pentecontad system such as that found among the Therapeuts and the division of the East Syrian Christian calendar into 50-day periods.<sup>40</sup> Joseph Baumgartner later drew the connection between the East Syrian calendar and the succession of First-Fruit festivals at Qumran.<sup>41</sup>

These parallels between Christian sources and the Jubilees calendar are even more suggestive than that found in *Didache*. Better evidence still can be found in the early Christian calendars from Syria and Jerusalem.<sup>42</sup> There we

<sup>36</sup> JAUBERT, The Date of the Last Supper... 55–59, 79–80.

<sup>37</sup> Ibid. 58.

<sup>38</sup> Ibid. 156, n. 38.

<sup>39</sup> Cf., e.g., 11QT, 4Q327. These texts were published after Jaubert's book.

<sup>40</sup> H. LEWY, J. LEWY, The Origin of the Week and the Oldest West Asiatic Calendar // *Hebrew Union College Annual* 17 (1942–1943) 100–102.

<sup>41</sup> J. M. BAUMGARTNER, 4Q Halakah 5, the Law of *adash*, and the Pentecontad Calendar // *Journal of Jewish Studies* 27 (1976) 42–43.

<sup>42</sup> We have a fifth-century calendar of the church of Jerusalem in a lectionary preserved in Armenian, the old Armenian Lectionary, edited by RENOUX, *Le Codex...* The Syrian evidence is later, although the earliest Syrian *Transitus Mariae* suggest that the May 15 and August 15 dates were already in place by the sixth century. Cf.

find several dates which correspond to dates in the Jubilees calendar. More significantly, these dates suggest that the early Jerusalem church retained not only the celebrations of the Jubilees calendar, but the same narrative pattern that we find in Jubilees. The dates in question are presented in the following table:

<u>Jerusalem, 5<sup>th</sup> c.</u>		<u>Jubilees/Qumran</u>	<u>Syria, 5th/6<sup>th</sup> c.?</u>
(Easter)		I/15 Passover/ Sacrifice of Isaac	
9/18 May (Pentecost)	Infants Slain by Herod	III/15 Feast of Weeks/Covenant/ Birth of Isaac	15 May — Mary, Protectress of Grain
2 July	Ark of Covenant	V/3 Wine/Covenant	3 July — Thomas
15 August	Mary Theotokos	VI/15 Visitation to Sarah/ Conception of Isaac	15 Aug. — Mary, Protectress of Vines
23/24 Aug.	Apostle Thomas	VI/22 Oil/Covenant	(22 Aug., 394 — transfer of St. Thomas' relics to chapel in Edessa)
13–20 Sept.	Dedication/Cross	VII/15–22 Booths/ Thanksgiving	

The dates of the Jerusalem and Syrian calendar that correspond with dates in the Jubilees calendar include not only Passover, Pentecost/Weeks and, possibly, Booths, which we would expect and which also occur in official Judaism, but also the secondary Feasts of First Fruits, which are unique to the Judaism that followed the Jubilees calendar. These dates are associated either with the Covenant, which is a theme that we find connected with First Fruits in Jubilees, or the apostle Thomas. This association with Thomas is suggestive. Annie Jaubert, in another essay on the Qumran calendar and the

F. NAU, Un Martyrologe et douze ménologies syriaques // PO 10/1 (Paris, 1915); *The Lectionary of the Monastery of 'Azīzā' ʿel in Tūr 'Abdīn, Mesopotamia* [Ms. Mardin Orth 47] / Facsimile edition by A. Vööbus (Louvain, 1985) (CSCO 466); A Syriac Lectionary from the Church of the Forty Martyrs in Mardin, Tūr 'Abdīn, Mesopotamia [Ms. Mardin Orth 48] / Facsimile edition by A. Vööbus (Louvain, 1986) (CSCO 485); *Transitus Mariae* // *Apocrypha Syriaca: The Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae* / Ed. with English translation by A. SMITH LEWIS (London, 1902) (Studia Syniatica 11). For a full exposition of the evidence see W. D. RAY, August 15 and the Development of the Jerusalem Calendar (Ph. D. Dissertation, University of Notre Dame, 2000).

Gospel of John,<sup>43</sup> connects Jesus' appearance to Thomas on the eighth day after the resurrection (Jn 20.24–29) with the distinctive method which the Qumran calendar uses to fix the date of the omer ceremony, that is, on the day after the first Sabbath after the full feast of Unleavened Bread, or one week after it would have been celebrated according to the official calendar using the Johannine chronology, given the correlation between the official and Qumran calendars that Jaubert assumes. Thomas' absence from the community on the day of the resurrection, and his presence one week later on the day of the Qumran omer ceremony may suggest that, for John, Thomas serves as the representative of a community that used the Qumran calendar. He may serve the same function in the calendars of the early Jerusalem and Syrian churches.

Most significant is the date of August 15, the feast of Mary Theotokos, which first appears in the Jerusalem calendar. It has long been recognized that this date in fifth-century Jerusalem was not the feast of the Dormition/Assumption of Mary that it later became, but a general commemoration of Mary's birth-giving. Why this date was chosen for such a commemoration has long perplexed scholars.<sup>44</sup> Its significance becomes clear, however, if it is seen against the background of Jubilees. One of the few dated events not dated to a festival in Jubilees is the angelic visitation to Sarah and the conception of Isaac in the middle of the sixth month, nine months before the Festival of Weeks, to which the birth of Isaac is dated (Jub 16.12–13). The birth of Isaac at Weeks, of course, fits into the basic Jubilees narrative pattern of promise and fulfillment. Isaac both fulfills the promise to Abraham made at the previous Festival of Weeks and represents the promise of a future fulfillment (cf. Jub 16.17–18). Significant also is the fact that Jubilees dates the sacrifice of Isaac to Passover, where it is explicitly linked to the shaming of Mastema and the defeat of the evil powers. Abraham is the one through whose faithfulness the powers of evil are defeated, making possible the future fulfillment of the promise. In later representatives of this pattern such as 4Q225, Isaac also becomes a participant in this faithful action. Against this background, the mid-August celebration of Mary's birth-giving becomes understandable as part of a typological extension of this Isaac cycle to Jesus.

In this way we would also explain the mid-May celebration of the Infants slain by Herod that we find in the fifth-century Jerusalem calendar. Bernard Botte included this Jerusalem celebration among a handful of data indicating

<sup>43</sup> The Calendar of Qumran and the Passion Narrative in John // John and Qumran / Ed. J. H. CHARLESWORTH (London, 1972) 63–65.

<sup>44</sup> A recent investigator concludes that «at present, it is necessary to underscore our incapacity to determine the origin of the date of 15 August»; S. C. MIMOUNI, Dormition et Assomption de Marie: Histoire des traditions anciennes // *Théologie historique* 98 (Paris, 1995) 381.

a possible early mid-May feast of Christ's nativity.<sup>45</sup> Such a mid-May celebration of the Nativity should be connected with the Jubilees narrative, in which Isaac is born on the Feast of Weeks (Pentecost) in fulfillment of the promise. Jesus is the Isaac-like figure whose faithful action of self-sacrifice at Passover defeats the evil powers and makes possible the eschatological fulfillment of the «promise of the Holy Spirit», a term used by Paul and his interpreters (Gal 3.14, Eph 1.13, Acts 2.33; cf. Luke 24.49, Jub 1.24–25). Paul uses both this term and this narrative pattern in his treatment of the Abraham narratives occasioned by his opponents' argument at Galatia, opponents he identifies with the Jerusalem church. And Paul's interpreter Luke dates the fulfillment of the promise at Jerusalem precisely to Pentecost.<sup>46</sup>

Thus we find in the early Jerusalem church not only the continued use of the Jubilees calendar, but also of the narrative pattern associated with it. But this means that the early Jerusalem church inherited from the world of Jubilees not only a style of narration through liturgical celebration, but the whole narrative world of Jubilees. This has significant implications for Jaubert's hypothesis. While the presence of this calendar in early Christianity would appear to lend credence to this hypothesis, the continued acceptance of the narrative associated with the calendar argues against it. A christianized Jubilees narrative would align more closely with the Johannine chronology of the Passion than with the Synoptic. This accords with the generally recognized phenomenon that John stands closer to Qumran than the Synoptics. But this is just the opposite of what Jaubert proposes. For Jaubert, it is the Synoptic chronology that depends upon the Jubilees calendar. Also at variance with Jaubert's expectations is the fact that in the post-apostolic period it will be those who adhere to the Johannine chronology that will also show the most influence of the Jubilees narrative pattern, the Quartodecimans of Asia Minor. These latter, we would expect from Jaubert's argument, should be the least influenced by Jubilees and its calendar. Finally, for a christianized Jubilees community the Eucharist would probably not have its origins in the Passover, and so the Last Supper of Jesus need not have been a Paschal meal.

In the Jubilees narrative, the binding of Isaac corresponds with the sacrifice of the Passover lamb, as Jaubert herself has noted<sup>47</sup>. It is through this sacrifice, of both Isaac and the lamb, that Mastema is shamed and bound (Jub 18.12, 48.15). In its typological adaptation to the Christian story, Jesus repla-

<sup>45</sup> B. BOTTE, *Les Origines de la Noël et de l'Épiphanie: Étude historique* (Louvain, 1932) 17.

<sup>46</sup> It may also be that Luke knows the other significant date of this pattern, the middle of the sixth month; cf. Luke 1.26.

<sup>47</sup> A. JAUBERT, *La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (Paris, 1963) 90, n. 5, cited in the English translation of JAUBERT, *The Date of the Last Supper...* 149, n. 18; cf. Jub 17.15–18.17.

ces both Isaac and the lamb. This is in fact what we find in the Johannine chronology. In John of course, the crucifixion occurs on Nisan 14 according to the «official» calendar, since it occurs on Friday and not on Tuesday as one would expect according to the Jubilees calendar. In this John may simply reflect the hard facts of history. But this would not have prevented a Jubilees community from seeing in this event a fulfillment of the type of Isaac, just as John sees a fulfillment of the type of the lamb. The importance of this narrative moment, so central to the Jubilees narrative world, is lost on the Synoptics.

It was not lost, however, on those who most held most tenaciously to the Johannine chronology, who rejected any suggestion that Jesus celebrated the Passover with his disciples, the Quartodecimans of Asia Minor. There we find early and extensive use of Isaac typology. We find it in the *Peri Pascha* and several fragments from Melito, in the Martyrdom of Polycarp, and in another fragment from Apollinarius of Hierapolis. Such typology was embedded in the liturgy, as in this hymn fragment quoted by Melito (Perler's Fragment XI):

For as a ram he was bound (so it says of our Lord Jesus Christ)  
And as a lamb he was shorn  
And as a sheep he was led to slaughter  
And as a lamb he was crucified...<sup>48</sup>

It even appears that «the Bound One» was used as a title for Jesus, as in a fragment from Apollinarius:

<sup>48</sup> O. PERLER, *Méliton de Sardes, Sur le Pâque et fragments* (Paris, 1966) (SC 123) 234. R. L. WILKEN, Melito, the Jewish Community at Sardis, and the Sacrifice of Isaac // *Theological Studies* 37 (1976) 53–69, has argued that these fragments reflect a reaction by Melito to Jewish exegetical developments. What Wilken fails to notice, however, is that Melito takes his lead not from the text in Genesis, but from a hymn in which there is already a developed Isaac typology. In the same fragment Melito expands the first line of this hymn to show the typology: «Not afraid of the sword, nor dismayed by the fire, nor grieving to suffer, he (Isaac) bravely bore the type of the Lord. Isaac, then lay at the center, bound like a ram, and his father beside him brandishing the unsheathed sword, not ashamed to kill his son». It seems, then, that Isaac-Jesus typology was already current in Asia Minor before Melito.

We find the same typological connection with Isaac in the Martyrdom of Polycarp of Smyrna, which is approximately contemporaneous with Melito's homily, especially in the account's insistence that Polycarp is «not nailed, but bound», so that «with his hands put behind him and bound», he can be described as «a noble ram out of a great flock, ready for sacrifice, a burnt offering ready and acceptable to God» (The Martyrdom of Polycarp 14.1 / Ed. with French translation by P. T. CAMELOT // Ignace d'Antioche, Polycarp de Smyrne, *Letters. Martyrdom of Polycarp* (Paris, 1969. Revised and corrected edition) (SC 10). English translation in C. C. RICHARDSON, *Early Christian Fathers* (New York, 1970). This description connects Polycarp symbolically with Christ, but also with Isaac.

The 14th is the true Pascha of the Lord, the great sacrifice (is) the child of God in the place of the lamb, *the one who was bound* (is) the one who bound the strong man, and the one who is judged (is) the judge of the living and the dead...<sup>49</sup>

Here we see the intimate connection between the Isaac typology and the insistence on the Johannine chronology.

Jaubert opposes the practice of the Asia Minor Quartodecimans, which followed the «official» Jewish calendar in observing 14 Nisan on whatever day of the week it would fall, to the apparent majority practice of celebrating Pascha each year on a Sunday, that is, a fixed day of the week, which she believes derives from the «fixed-day» calendar of Jubilees.<sup>50</sup> This corresponds to the opposition she draws between the Johannine chronology and the Synoptic. But we not should perhaps be so hasty to oppose the Quartodeciman practice of observing 14 Nisan to the Sunday observance of the Resurrection. The dispute over the Quartodeciman practice was, as Irenaeus notes in a fragment preserved in Eusebius, as much about the character of the fast as about the keeping of the day.<sup>51</sup> If for the Quartodecimans, the fast of Nisan 14 was on behalf of those who crucified Jesus, as *Didascalia apostolorum* 21 says,<sup>52</sup> then the observance of this fast carried the historical memory of the crucifixion and was necessarily tied, in the view of those who kept it, to the «official» calendar.

This Quartodeciman observation of the anniversary of Jesus' death on the «official» calendar does not exclude the possibility of a separate celebration of the resurrection in these communities, either on a Sunday or, more probably, for the whole fifty day period culminating in the Festival of Weeks but having the character of a Sunday. It is not perhaps coincidental that several of the sources for such a fifty-day celebration cited by Robert Cabié in his study of Pentecost can be connected with Asia Minor: the Acts of Paul, Irenaeus, and probably the *Epistula Apostolorum*.<sup>53</sup> This fifty-day period, whether or not it was connected with the keeping of 14 Nisan on the «official» calen-

<sup>49</sup> Text in PERLER, *Mélito*... 244.

<sup>50</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper*... 62–63.

<sup>51</sup> EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* 24.8 // *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique* / Ed. by G. BARDY. (Paris, 1952–1964) (SC 31, 41, 55).

<sup>52</sup> «[O]ur fast which we fast in the Pascha, that you are to fast, is because our brethren have not obeyed....It is required of us, thus, to have pity on them, and to believe and to fast and to pray for them». Later, this practice of fasting for the disobedient brethren is connected with beginning the fast when «your brethren who are of the people perform the Passover». Translation from VÖÖBUS, *The Didascalia*... 192–93, 196.

<sup>53</sup> R. CABIÉ, *La Pentecôte: l'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles* (Tournai, 1965). A case can also be made for the influence of Asia Minor on Tertullian, who also witnesses to such a celebration, via Montanism, for which the Pentecost experience was central.

dar, would have been calculated using the criteria of the Jubilees calendar and thus begun and ended on a Sunday. Jaubert is right to note the important place of Sunday in the Jubilees tradition. This importance is closely connected with the importance placed on the number fifty and the succession of fiftieth day festivals, all falling on Sunday. Sunday is the day after the seventh day just as the fiftieth day is the day after the seven times seventh day. The Festival of Weeks (Pentecost) is, as we have seen, the central feast in Jubilees, the feast of fulfillment of the promise and renewal of the covenant. It is not surprising that in the christianized version of this narrative world Sunday, Pentecost and Resurrection should be tightly linked. Sunday in this conceptual framework would perhaps better be thought of as the weekly Pentecost than as the weekly Pascha.

This priority of the Festival of Weeks in the Jubilees community also has significance for the crux of Jaubert's argument. She rightly notes that «for the primitive community this meal [Jesus' Last Supper] was central and normative». It is «the meal around which the whole Christian liturgy revolves». It could not, then, have been «celebrated in a manner opposed to the basic principles of the liturgy and outside the main-stream of the continuous development which led from one liturgy to the other». If, then, Jaubert argues, there is «a fundamental continuity between the Jewish fixed-day [Jubilees] calendar and the Christian calendar», about which our evidence suggests she might be right, and «if the circle to which the disciples belonged used the fixed-day calendar», which is a distinct possibility, then «how could Jesus himself have celebrated the Pasch on any other day than Tuesday evening?»<sup>54</sup> This reasoning is impeccable. The question it begs, however, and the question the differing chronologies of the Gospels raise, is Was the Last Supper a Paschal meal? In the Jubilees narrative world it need not have been. Karl Georg Kuhn has shown some similarities between the Last Supper and the ritual meals at Qumran described by Josephus and the Qumran Manual of Discipline (IQS and IQSa).<sup>55</sup> Among the things that such a hypothesis explains are the focus on bread and wine rather than the traditional elements of the paschal meal such as the lamb and the herbs. Recently, Étienne Nodet and Justin Taylor have expanded on this explanation by noting that in IQSa it is the first-fruits of bread and wine which are blessed by the Messianic priest. They suggest that this rite derives from the blessing of the first-fruits at the Feast of Weeks which was recreated in every ritual meal at Qumran.<sup>56</sup> Such a

<sup>54</sup> JAUBERT, The Date of the Last Supper... 65–66.

<sup>55</sup> K. G. KUHN, The Lord's Supper and the communal meal at Qumran // The Scrolls and the New Testament / Eds. K. STENDAHL, J. H. CHARLESWORTH (Reprint ed., New York, 1992) 65–93, 259–265.

<sup>56</sup> É. NODET, J. TAYLOR, The Origins of Christianity: An Exploration (Collegeville, MN, 1998) 113–115. The authors go on to assert that this was also a Passover

suggestion would make sense in light of the significant place this feast played in Jubilees and in the early Christian community that used the Jubilees calendar. It may be, then, that it was to Pentecost, rather than Passover, that the early Christian community that used this calendar looked for its understanding of the Last Supper. This would also account for its weekly commemoration of the Last Supper in the Sunday Eucharist. Even if, then, Jesus and his disciples celebrated the Passover meal on a Tuesday evening in accordance with a Jubilees calendar, there is no reason not to accept the unanimous witness of the Gospels that the Last Supper and arrest of Jesus took place on Thursday.

#### 4. Conclusion

Annie Jaubert, through her elucidation of the Jubilees calendar and her demonstration of its relevance for the early Christian period, has opened up new vistas for exploration. The recognition that such a calendar was indeed in use someplace in the early Church casts light on a number of problems in our understanding of the period, from the fasting practices of the *Didache* to the Paschal controversy of the second century. The further recognition that the group or groups that used this calendar inherited not only the calendar but also the narrative associated with it opens up a new window into their world. Such knowledge, however, cannot solve the question that Jaubert directed it toward: the divergence in the Gospels' chronology of the Passion. Rather than supporting the Synoptic assertion that the Last Supper was a Passover meal, as Jaubert supposed, the Jubilees narrative actually supports the Johannine position that it was not.

The presence of the Jubilees calendar in early Christianity can, however, explain some of Jaubert's data: the tradition of a Tuesday evening Last Supper and the arrest, especially in the *Didascalia apostolorum*. The historical reality is that the Last Supper took place in close proximity to the official Passover because Jesus was killed in proximity to the official Passover. In may have, but need not have, taken place in proximity to the Passover on the Jubilees calendar. This proximity to the official Passover would have provided sufficient motivation for later writers to make the Last Supper into a Passover meal. The long resistance to such an idea among groups in Asia Minor and Syria who probably used the Jubilees calendar and the affinities between the meal as described by the gospels and sectarian ritual meals suggest that it was not. The kind of compromise which we find in *Didascalia* 21 represents a fusion of the continued celebration of Passover by the Jubilees calendar, that is on Tuesday, with the long-resisted idea that the Last Supper was a Passover meal.

meal, accepting Jaubert's solution to the chronological problem as «the least difficult hypothesis» (123). If the Last Supper need not have been a Paschal meal, however, there seems no reason to force this harmonization.



J. C. VanderKam

## JAUBERT'S SOLUTION TO THE PASSION CHRONOLOGY

Annie Jaubert became famous for her pioneering work in clarifying a number of significant points regarding the calendrical teachings of 1 Enoch 72–82, Jubilees, and the Qumran scrolls. In particular she established that the 364-day solar calendar of these sources began on a Wednesday, the fourth day of creation when the sun was made (Gen 1:14–19). Because 364 is exactly divisible by seven, finding this one day/date correspondence allowed her to establish all of the others for every year. She went on to argue that the same calendar is presupposed in the priestly parts of the Hebrew Bible so that it was not an innovation of the authors who wrote 1 Enoch, Jubilees, and the scrolls.<sup>1</sup>

One of the principal emphases in Jaubert's elucidation of this ancient priestly calendar was what she called the «liturgical days of the week».<sup>2</sup> Her research on the Book of Jubilees established to her satisfaction that three weekdays were the ones on which the important events of sacred history occurred: Sunday, Wednesday (emphasized most), and Friday. Major undertakings begin on Sundays, the day farthest from the sabbath when travel and other labors were strictly forbidden; it was also the date of the feast of the covenant, the festival of weeks; Wednesday, the midpoint in the week when there was the least danger of violating a sabbath, was the day for the beginning of the festivals of unleavened bread and booths; while Friday, the day before the sabbath, was one for concluding undertakings of various kinds such as journeys.

Much more is known today about the calendrical systems of the Qumran group because many texts have been identified and studied since Jaubert first enunciated her theses. These texts confirm the essentials of her view. So, for example, the day of the week on which the year began is documented as being Wednesday, and the date for the festival of weeks is the fifteenth day of the third month, just as she argued. This is not to say that all aspects of her wider theory have been confirmed. For one, her claim that priestly parts of

the Hebrew Bible presuppose a 364-day calendar is disputed and hardly demonstrated, however appealing it is.<sup>3</sup>

Jaubert's contribution attracted a large amount of attention in the 1950s when her major publications appeared, but she became the center of an even more enthusiastic debate when she attempted to apply the insights from her calendrical researches to an old problem in gospel research: the conflicting chronologies for passion week in the synoptics and John.<sup>4</sup> In the following paragraphs that problem will be sketched, Jaubert's solution will be explained, and reactions to it will be summarized and evaluated.

A. The chronological conflict: The details of the problem are these. In the synoptic gospels, the last supper that Jesus shares with his disciples is presented as a passover meal. The point is clear from passages such as Mark 14:12 where the disciples ask Jesus a question in a precisely dated context: «On the first day of Unleavened Bread, when the Passover lamb is sacrificed, his disciples said to him, "Where do you want us to go and make the preparations for you to eat the Passover?"»<sup>5</sup> The biblical instructions for the passover lamb required that it be selected on the tenth day of the first month (Exod 12:3) and then: «You shall keep it until the fourteenth day of this month; then the whole assembled congregation of Israel shall slaughter it at twilight» (12:6). Thus the disciples would have addressed their question to Jesus on the fourteenth day of the first month (Nisan). Upon receiving his instructions they made the necessary preparations (Mark 14:16) and the meal itself followed (vv. 17–31), in line with Exod 12:8 which stipulated that it was to be eaten that night. The same approach to the last supper emerges from Matthew and Luke who based their narratives on the text of Mark (see especially Matt 26:17–19; Luke 22:7–14). In all three of the synoptic gospels the term *πάσχα* is used for the event. On Passover night, after Nisan 14 had passed to Nisan 15, Jesus was arrested and later, but still on Nisan 15 and after a whole

<sup>3</sup> I have surveyed the Qumran material in *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time* (London and New York, 1998) (*The Literature of the Dead Sea Scrolls*). See pp. 71–90 for the calendrical texts. For reactions to Jaubert's views about the priestly texts in the Hebrew Bible, see J. C. VANDERKAM, *The Origin, Character, and Early History of the 364-Day Solar Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypotheses* // *CBQ* 41 (1979) 390–411 (= *From Revelation to Canon: Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature* (Leiden—Boston—Köln, 2000) (JSJ-Sup 62) 81–104).

<sup>4</sup> A. JAUBERT, *La date de la dernière cène* // *RHR* 146 (1954) 140–173. The essay, with some of her other studies, was incorporated into her book: *La date de la cène: calendrier biblique et liturgie chrétienne* (Paris, 1957). The book was translated into English by I. RAFFERTY as: A. JAUBERT, *The Date of the Last Supper: The Biblical Calendar and Christian Liturgy* (Staten Island, NY, 1965). References below will be to the English version of the book.

<sup>5</sup> All scriptural citations are from the *New Revised Standard Version*.

<sup>1</sup> A. JAUBERT, *Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân: Ses origines bibliques* // *VT* 3 (1953) 250–264. As she acknowledges, she was building on suggestions made by D. BARTHÉLEMY, *Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumran* // *RB* 59 (1952) 187–218.

<sup>2</sup> A. JAUBERT, *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine* // *VT* 7 (1957) 35–61.

series of events, he was crucified. That the same day was involved may be inferred not only from biblical law but also from the time indicators: Mark 15:1 (Matt 27:1; Luke 23:1) mentions that the council met when it was morning; 15:25 says they crucified him at the third hour of the day; 15:33 (Matt 27:45; Luke 23:44) notes the darkness at the sixth hour; and 15:34 (Matt 27:46) puts Jesus's death at the ninth hour. Mark also allows us to infer that the day in question, Nisan 15, was a Friday because he writes about the time immediately after Jesus's death: «When evening had come, and since it was the day of Preparation, that is, the day before the sabbath...» (15:42; cf. Luke 23:54 and Matt 27:62)

As a result one can express the synoptic chronology thus:

Nisan 14	Thursday	preparation, meal begins
Nisan 15	Friday	meal ends, arrest, trials, crucifixion, burial
Nisan 16	Sabbath	

In the gospel of John matters are different. The last supper, which is never called a passover meal and lacks key characteristics of one, is said to take place «before the festival of the Passover» (John 13:1; see also v. 29). After eating Jesus went with his disciples to a garden where he was arrested (John 18:1–12). The next verse to mention a time, John 18:28, is set «early in the morning». It is significant that in the same verse we read: «They [Jesus's captors] themselves did not enter the headquarters, so as to avoid ritual defilement and to be able to eat the Passover». According to 19:14 it was «the day of Preparation for the Passover», about noon, when Pilate handed Jesus over to be crucified. Once he had died, «[s]ince it was the day of Preparation, the Jews did not want the bodies left on the cross during the sabbath, especially because that sabbath was a day of great solemnity» (19:31; cf. v. 42). So in John, as in the synoptics, the day of crucifixion was a Friday, with the sabbath following. Apparently that year Passover and sabbath coincided if we follow the Johannine dating.

So, this is John's chronology:

Nisan 13	Thursday	meal begins
Nisan 14	Friday	meal ends, arrest, trials, crucifixion, burial
Nisan 15	Sabbath	Passover

Naturally this set of problems was known long before Jaubert tackled them, and scholars had offered a number of solutions to account for the one-day discrepancy and the different character of the meal.<sup>6</sup> It is indeed peculiar

<sup>6</sup> See, for example, the survey in J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus* (London, 1966) 20–24. He divides the opinions into three categories: «The synoptics are right and John should be interpreted accordingly»; «John is right and the synoptics should be interpreted accordingly»; and «Both the synoptics and John are right». As Jaubert's work showed, a fourth option is that both the synoptics and John are wrong.

that for this week, of all weeks, there should be such a disagreement in the earliest sources. One would think that the tradition would have been strong and univocal about the details for Jesus's last days on earth. Hence there should be some explanation for why the synoptics present the meal as a passover and why John sees it as a pre-passover meal and for why the two traditions put the events on different dates.<sup>7</sup>

B. Jaubert's hypothesis: A solution often proposed before Jaubert's work was to hypothesize that different groups celebrated passover on different dates, for whatever reason (e.g., a dispute between Pharisees and Sadducees about when Nisan began that year; a regional difference between Judea and Galilee, etc.). All of these proposals, however, were purely speculative because the relevant sources preserved no evidence of such deviating practices — ones that would have entailed celebration of an event so central as passover at separate times. It was Jaubert's distinction to be the first to offer an explanation that was textually based.

She knew that the Dead Sea Scrolls documented a 364-day solar calendar that was apparently actually employed by the group that inhabited Qumran. Since the archeological evidence indicated that the group had resided at the site from before 100 BCE until some point during the Jewish revolt against Rome (perhaps 68 CE), the 364-day calendar would have been practiced in the time of Jesus. It was also clear from the scrolls that the Qumran group differed in its calendrical views from the system that regulated the cult in Jerusalem. As a result, there would have been at least two calendars that groups were following during Jesus's lifetime. One was certainly the 364-day calendar, while Jaubert took the other to be the official luni-solar calendar that was used to date the festivals of the Jewish year. Her specific proposal was that the writers in the synoptic tradition followed the 364-day solar calendar, while John dated events according to the official luni-solar calendar. Since the two rarely coincided for a date, it is quite plausible that proponents of the two would celebrate festivals at different times in any given year.

The situation, however, could not be explained simply by proposing the use of conflicting calendars, one of which was the 364-day system known from Qumran. It will be recalled that in this calendar a particular date always fell on the same day of the week, year after year. So, for example, passover would always be celebrated on a Tuesday-Wednesday evening in a system in which the day begins at approximately sunset. Yet, as we have just seen, neither the synoptics nor John put passover that year on a Tuesday: in the synoptics it falls on Friday, in John on Saturday. Jaubert wrote about the synoptic pattern in which the meal is eaten on Nisan 14–15 and the cruci-

<sup>7</sup> It seems unlikely that the gospels deal with anything other than a day that began around sunset. See R. BROWN, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave*. Vol. 2 (New York, 1994) (Anchor Bible Reference Library) 1353.

fixion occurs on Nisan 15: «This solution has never, in fact, completely satisfied exegetes, for it is difficult to admit so much activity on the part of the Jews during the night and the day of the Pasch<sup>8</sup> which were sacred and times of rest». <sup>9</sup> She appealed instead to the account found in the *Didascalia apostolorum*, a third-century work apparently from Syria. <sup>10</sup> It claims that Jesus celebrated the passover on Tuesday evening. He was then arrested that night, the many trials, etc. took place on Wednesday, Thursday, and Friday, and he was crucified later on Friday. Here is the relevant passage (the apostles are the putative speakers):

And Judas came with the scribes and with the priests of the people, and delivered up our Lord Jesus.

Now this was the fourth day of the week. Indeed, when we had eaten the Passover on the third day of the Week in the evening, we went out to the Mount of Olives, and in the night they seized our Lord Jesus. And the next day, which was the fourth of the week, He remained in custody in the house of Caiaphas the high priest. And on the same day the chiefs of the people were assembled and took counsel against Him. And on the next day again, which was the fifth of the week, they brought him to Pilate the governor. And he remained again in custody with Pilate the night after the fifth day of the week. But when it dawned on the Friday, «they accused him much» [= Mark 15:3] before Pilate. And they could show nothing that was true, but gave false witness against Him. And they asked Him from Pilate to be put to death. And

<sup>8</sup> «Pasch» is the word used in the English translation of Jaubert's book for «Pâque» in the French. It is not clear why Rafferty chose such a curious form; «passover» would have been the correct rendering.

<sup>9</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper...* 96.

<sup>10</sup> For her analysis of the text, see JAUBERT, *The Date of the Last Supper...* 69–80. She found the same chronology (meal on Tuesday-Wednesday, crucifixion on Friday) in Epiphanius (he used the *Didascalia*) who «holds tenaciously to a tradition which he no longer understands» (78), in Victorinus's *de fabrica mundi*, and in the *Book of Adam and Eve*. From these witnesses, some of which are independent of the others, she traced the tradition back to the second century and thought it was a Judeo-Christian one. Her examination of passages from the earliest Christian authors showed «that the results obtained by study of patristic writings confirm those of the calendar. The sole likely date for the paschal meal was, according to liturgical analogy, the Wednesday. The earliest Christian tradition, that which is rooted in the primitive Judeo-Christian community, gives evidence pointing in the same direction. It is the only tradition which can be primitive — for there is no tradition concerning Thursday evening. The Wednesday tradition marked the liturgy with an indelible imprint, imposing on it the Wednesday fast. It has nothing about it indicative of an eccentric or lateral tradition. It is not the expression of the opinion of a peripheral [*sic*] group. It blends with the central axis of the Christian liturgy». (90–91)

they crucified Him on the same Friday. He suffered, then, at the sixth hour on Friday. <sup>11</sup>

A few lines later commands about fasts are given: the fourth day because on it he was seized, and the sixth because on it he was crucified. The fasts are unlike those of «the former people», the Jews.

This Tuesday celebration of passover, Jaubert thought, was according to the old priestly calendar in which Nisan 14 was always a Tuesday, while the passover on Saturday (as in John) would have been calculated in the official calendar according to the date in the month (the fourteenth), irrespective of the day in the week. She took care to show how many events are said to have happened between meal and crucifixion and that the one-day time span allowed by each gospel seems inadequate to accommodate all of the events. The longer chronology in the *Didascalia*, then, had the advantage of allowing enough time for the trials and other events mentioned in the gospels. <sup>12</sup>

It was one thing to identify the account in the *Didascalia* as the historically reliable one; it was another to explain how the narratives in the gospels arose from it. Jaubert proposed the following as an explanation for how the temporally compressed tradition in Mark and Matthew took form:

The memory of Peter's denial in the house of the high priest had been preserved. Now, Mark and Matthew mention only one high priest. Consequently, they placed Peter's denial in the house of Caiaphas [*sic*]. What is more serious, this foreshortening of perspective led the Mk./Matt. tradition to report *only one* session during which *the high priest questioned Jesus*. And, since the principal session was the trial, it has been transported to the same place as the interrogation by Annas, and so inserted in the episode of Peter's denial. It should be observed that this solution might well solve another problem, that of the *place* of trial, which is no longer necessarily the palace of Caiaphas [*sic*]. <sup>13</sup>

She also maintained that a longer time for the trials would allow for two sessions of the sanhedrin which would comport more closely with requirements for that body recorded in the Mishnah. <sup>14</sup> Jaubert believed that the early kerygma was concerned more with conveying the substance of events than with their chronology and thus «foreshortenings» involving events that actually occurred twice (two interrogations before high priests, two sessions of

<sup>11</sup> The *Didascalia Apostolorum* in Syriac, II Chapters XI–XXVI / Transl. A. VÖÖBUS (*CSCO* 408 / *Syr* 180) (Louvain, 1979) 189–190 (from chap. 21).

<sup>12</sup> She wrote at length about the complex of problems involved with the sessions of the sanhedrin in A. JAUBERT, *Les séances du Sanhédrin et les récits de la passion* // *RHR* 166 (1964) 143–169; 167 (1965) 1–33. Her study showed: «Dans la chronologie courte de la Passion, le problème reste donc insoluble» (33).

<sup>13</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper...* 108–109.

<sup>14</sup> *Ibid.* 109–111.

the sanhedrin, two appearances before Pilate) took place in the tradition. «The elimination of reduplicated elements was intended to simplify catechetical summaries. When this catechesis passed from a Palestinian environment to a pagan world, which knew only the Pasch of the Jews of the diaspora on the 15<sup>th</sup> day of the lunar month, it was inevitable that the Last Supper of Jesus should tend to be associated with the legal Pasch. The Gospel tradition solidified only slowly; for many years it remained relatively fluid, in close association with the oral catechesis».<sup>15</sup> She also thought that a phrase such as «when the Passover lamb is sacrificed» in Mark 14:12, which is lacking in Matt 26:17 (though a similar clause appears in Luke 22:7), was a «secondary gloss».<sup>16</sup>

Has any evidence of a Tuesday passover meal survived in the present texts of the gospels? Jaubert thought there might be a trace in another puzzling pair of numbers. John 12:1 dates the anointing at Bethany to «six days before the Passover», while both Mark (14:1) and the parallel in Matthew (26:2) preface the story of the anointing with a notice that it was two days before the passover and unleavened bread. Luke 22:1 says only that «the festival of Unleavened Bread, which is called the Passover, was near». Jaubert thought she could explain the discrepancy by appealing again to the hypothesis of two passovers:

By counting back six days from the legal Pasch, that is, from Friday evening, exclusive, we come to Saturday evening for the anointing at Bethany, according to John's account. By counting back two days from the old Pasch, that is, from Tuesday evening, exclusive, we come to Sunday evening, or to Saturday evening, depending on the sense given the expression: *meta duo hēmeras*. It seems clear that one should not press to [*sic*] closely the phrase «the feast of the Pasch and of the Azymes [= unleavened bread] was after two days». According to the same Mk./Matt. tradition, the first day of Azymes began on Tuesday morning, which shortens the time between the anointing and Azymes. The impression to be gained is of a certain concomitance between the anointing, the acclamation of Jesus and the assembly of the chief priests in Mk./Matt.<sup>17</sup>

Jaubert claimed that with her solution, which was really an old one present already in early Christian liturgy, Jesus was pictured as summing up both Jewish traditions represented by the two calendars. Moreover, her conclusion about the «liturgical days of the week» seemed to be confirmed:

<sup>15</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper...* 115.

<sup>16</sup> *Ibid.* 97.

<sup>17</sup> *Ibid.* 100. See also her essay, JAUBERT, *Le mercredi où Jésus fut livré // NTS* 14 (1967—1968) 145—164.

On *Wednesday*, Jesus was delivered up; on *Friday*, he died. These days were signs of God; they spoke a language which was clear and intelligible to the first Christian community. The most holy of all histories, that of the Messiah who fulfilled the Scriptures, unfolded according to a consecrated ritual. Unique High Priest of the New Alliance, he «gave himself up willingly to death», knowing that «the hour» had come, «at the appointed time» (*kata kairon*). The final «sign» would be that of the *Sunday* of Resurrection, the first day of the liturgical week, the dawn of the new time, which — because it is the first and eighth day — opened the great messianic week.<sup>18</sup>

C. Responses to Jaubert's theory: The reactions to Jaubert's far-reaching proposals for the original passion week chronology have been varied. They did win a following for some time, but it is difficult to locate support for them among scholars of the New Testament today, although her creativity has been widely acknowledged. Before examining the different responses, a basic point should be made. It is not quite accurate, it seems to me, to say that Jaubert offered a textually based solution to the discrepancies between the synoptics and John for passion week. Rather, she advanced a suggestion about the historical Jesus, about the historical events that, in some sense, lie behind the literary accounts in the four gospels. Having proposed that thesis, she then attempted to explain how the gospel accounts evolved from the true sequence experienced by the historical Jesus—a sequence preserved in the *Didascalia* but not in Matthew, Mark, Luke, or John. As a result, given her explanation, Jesus both ate a passover meal (as in the synoptics) and died before the official passover (as in John). To put the matter briefly, it appeared that she had established a framework for understanding the gospel chronologies that allowed adequate time for the many events crowded into one day in the extant gospel text; also, with her hypothesis, the actions attributed to the sanhedrin would have been in agreement with Mishnaic law.<sup>19</sup>

**1. Positive reactions:** It is understandable that an impressively argued solution to a gospel crux would garner some support, and that did indeed happen. So, for example, E. Ruckstuhl largely repeated Jaubert's arguments about the passion week, the *Didascalia*, and the two calendars. He added more details about possible connections between Jesus and the Essenes and

<sup>18</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper...* 121.

<sup>19</sup> See the convenient summary of the positive points of her arguments in R. BROWN, *The Problem of Historicity in John // IDEM, New Testament Essays* (Garden City, NY, 1968) 212—214. J. BLINZLER (*Qumran-Kalender und Passionschronologie // ZNTW* 49 (1958) 248—250) gives a detailed treatment of this point. He argues that Jaubert has made the problems involved in the one-day chronology more difficult than they really are and that the actions of the sanhedrin, even with her longer chronology, would not comport with aspects of Mishnaic law.

argued that at the time of Jesus adherents of the old priestly calendar were allowed to follow it in more places than just at Qumran.<sup>20</sup> He appealed to Josephus, *Ant.* 18.1, 5 (18–19) where the historian states about the Essenes: «They send votive offerings to the temple, but perform their sacrifices employing a different ritual of purification. For this reason they are barred from those precincts of the temple that are frequented by all the people and perform their rites by themselves».<sup>21</sup> About the passage he wrote: «The only reasonable interpretation of the quoted text would indicate that the Essenes had their own district and their own sacrificial place in the Temple. Josephus very probably describes the situation at the beginning of the Christian era; it is apparent from the preceding and following paragraphs. The time up to the destruction of Jerusalem may be included also. At any rate, the Essenes were obligated to Herod for the acquisition of their Temple district and for his permission to offer sacrifices there».<sup>22</sup> Hence, Jesus's disciples could have brought their paschal lamb to slaughter at the temple on Tuesday according to the Essene dating of passover (or possibly the slaughter would have taken place in a home in Jerusalem).<sup>23</sup> Against this proposal, apart from the fact that there is no hint of an unusual procedure in the gospels, is the disputed meaning of the passage where Josephus describes Essene sacrificial practices. It is not so obvious from the text that Josephus pictured the Essenes as practicing their rites in a special part of the temple. Moreover, in the context he says nothing about a different Essene calendar; he mentions only their distinctive purity rites.<sup>24</sup> Then too an Essene connection for Jesus, however often it has been asserted, is an undocumented conclusion.<sup>25</sup> As J. Meier has

<sup>20</sup> Chronology of the Last Days of Jesus: A Critical Study (New York—Tournai—Paris—Rome, 1965) especially pp. 97–124. The book is a translation of a German original: *Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu* (Einsiedeln) which appeared in 1963.

<sup>21</sup> The translation is from L. H. FELDMAN, *Josephus IX Jewish Antiquities Books XVIII–XIX* (Cambridge—London, 1981).

<sup>22</sup> Chronology of the Last Days of Jesus... 100–101.

<sup>23</sup> *Ibid.* 115–117.

<sup>24</sup> For a discussion of the issue and survey of various views, see T. BEALL, *Josephus' Descriptions of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls* (Cambridge, 1988) (SNTSMS 58) 115–119. A basic problem is that there is some textual evidence for a negative in the statement about sacrifices (that is, the Epitome and Latin have «they do not offer sacrifices»). But even if one follows the Greek witnesses, it is still difficult to tell from Josephus where the Essenes sacrificed.

<sup>25</sup> For other positive assessments of Jaubert's thesis, see E. VOGT, *Dies ultimae coenae Domini* // *Bib* 36 (1955) 408–413; B. SCHWANT, *War das Letzte Abendmahl am Dienstag in der Karwoche?* // *Benediktische Monatsschrift* 33 (1957) 268–278; N. WALKER, *The Dating of the Last Supper* // *JQR* 47 (1957) 293–295; J. WALTHER, *The Chronology of Passion Week* // *JBL* 77 (1958) 116–122; P. SKEHAN, *The Date of*

written, «there is no solid reason for thinking that Jesus had ever been a member of the Qumran community or the wider group of Essenes. His freewheeling attitude toward the fine points of the Law stands diametrically opposed to all that was most dear to the legal extremists at Qumran».<sup>26</sup> Jaubert was later to clarify that she did not think Jesus was a Qumranian or an Essene, although she clearly put him within the orb of their influence.<sup>27</sup> While that may well have been the case, the issue is their calendar and for such an influence on Jesus evidence is lacking.

**2. Negative responses:** The intention here is not to give an exhaustive overview of negative reactions to Jaubert's solution to the chronology for passion week; rather I will present what seem to me to be basic problems with it. Some of these are regularly noted in the literature, some are not.

- a. Jaubert's appeal to the *Didascalia* is problematic and ultimately unconvincing. On any reading, it seems implausible that a third-century work would be the first one to preserve the correct chronology of Jesus's last days, when all the earliest witnesses have it wrong. But there are other problems with such use of the evidence in the *Didascalia*. J. Jeremias, for one, wrote that «the decisive observation is that the strange passion week chronology first found in the *Didascalia* is a secondary development out of the fasting practice of the Church».<sup>28</sup> If

the Last Supper // *CBQ* 20 (1958) 192–199; and J. DANÉLOU, *The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity* (Baltimore, 1958) 26–28 (the translator has curiously rendered «passover» as «Easter» and thus produced a confusing text). J. CARMIGNAC, in order to counter the idea expressed by a number of scholars that the majority of critical opinion opposed Jaubert, appended a lengthy bibliography of those who, in varying degrees, supported her (*Comment Jésus et ses contemporains pouvaient-ils célébrer la Pâque à une date non officielle?* // *RevQ* 5 (1964–1966) 59–79, see pp. 76–79). In the article itself he discussed three possible ways for Jesus and his disciples to celebrate passover at a non-official time. M. BLACK (*The Scrolls and Christian Origins: Studies in the Jewish Background of the New Testament* (Chico, CA, 1983 (original, 1963)) (BJS 48) 199–201) thought that the Sadducees and Essenes agreed on the old priestly calendar which was therefore widely followed at the time of Jesus. He adds: «If this was to be the last Passover of all, the consummation of Israel's deliverance in a new Exodus, Jesus might naturally choose what may have been widely and popularly held to be the old 'Mosaic' season. Was it, in fact, an *illegal* Passover—so far as the date and place were concerned — which Jesus and His disciples celebrated in Holy Week?» (201) While all of this is interesting, it is highly speculative. Use of qualifiers like «might naturally choose what may have been widely and popularly held» is the only way to formulate proposals of this kind, since there is no concrete evidence to support them.

<sup>26</sup> *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. 1: The Roots of the Problem and the Person* (New York, 1991) (Anchor Bible Reference Library) 392.

<sup>27</sup> A. JAUBERT, *Jésus et le calendrier de Qumrân* // *NTS* 7 (1960–1961) 16.

<sup>28</sup> *The Eucharistic Words of Jesus*... 25.

so, it would have arisen to meet special needs of a later time, not to furnish the original chronology of passion week. One could more reasonably argue that the reverse had happened: passion chronology was made to conform to later fasting practices.<sup>29</sup> Jaubert, it should be said, was quite aware of this point. She too had noted *Didache* 8.1 which prescribes fasts on Wednesday and Friday, unlike the «hypocrites» (= the Pharisees, on her view) who did so on Monday and Thursday.<sup>30</sup> To these two days she added Sunday, called «the Lord's day» in Rev 1:10. Hence, these three days were «the liturgical days of the primitive Christian community. These, too, were those of the ancient priestly calendar, in contrast to the official calendar. It is difficult not to see in this a liturgical form of continuity».<sup>31</sup> Nevertheless, finding the first attestation of the historical order of passion week in a third-century document which highlights Wednesday and Friday in order to differ with opponents is at least unexpected. Jeremias is surely correct in stating that there is no evidence that chronological considerations were involved in attaching the two fast days to events in passion week.<sup>32</sup> The point stands even if one can trace this tradition to an earlier period, as Jaubert does. Historical chronology still does not seem to be the point.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> See BROWN, *The Problem of Historicity in John*... 214–215. He also notes that the Tuesday passover theme is absent from the Ethiopic version of the *Didascalia*. For the early witnesses outside the New Testament to the one-day chronology, see BLINZLER, *Qumran-Kalender und Passionschronologie*... 241–242. He also maintains that Christians at first took over the Jewish fast days (hence they were not connected with the arrest and crucifixion of Jesus) and only later adopted their own in opposition to Jewish practice, not because of the original passion chronology (242–246).

<sup>30</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper*... 53.

<sup>31</sup> *Ibid.* 54.

<sup>32</sup> See also K. NIEDERWIMMER, *The Didache: A Commentary* (Minneapolis, 1998) (Hermeneia) 132–133. Here he rejects Jaubert's suggestion: «The association with the days of the passion was altogether a subsequent invention» (133).

<sup>33</sup> On this, cf. J. BLINZLER, *The Trial of Jesus: The Jewish and Roman Proceedings Against Jesus Christ Described from the Oldest Accounts* (Westminster, MD, 1959). The book is a translation: J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu* (Regensburg, 1959). He writes: «The chronology of the three days attested by the *Didascalia* has its origin in the second century at the earliest, and is the result of the efforts made later on to derive the traditional weekly fasts on Wednesday and Friday from the passion of our Lord» (79). In the immediate sequel in the *Didascalia* are some rather odd claims about time spans, e.g., that three hours are to be reckoned as a day. Here the concern is clearly to justify the confession that Jesus rose on the third day, not to preserve a historical chronology. On this, see BROWN, *The Problem of Historicity in John*... 214–215. He adds the point, made by others as well, that the Wednesday fast may have resulted from confusing Judas's betrayal, which occurred on Wednesday (Mark 14:10–11), with his leading the authorities to the garden for the arrest. He adds: «We

She did add later that even if fasting practice emerged in opposition to that of others, one would still have to explain the choice of Wednesday.<sup>34</sup> That may be, but it is not obvious that the original order of passion week is the explanation.

- b. Even if her appeal to the *Didascalia* were granted, there are substantial difficulties in accepting her thesis about the liturgical days of the week in the 364-day calendar, whether in its original or what she regarded as its modified form.<sup>35</sup> True, a number of crucial events do happen on those days of the week, but other important events fall on, say, Tuesday (passover!) or Thursday (the second passover). In the early sources for this calendar (the priestly parts of the Hebrew Bible, Jubilees) the days of the week are never named (apart from the sabbath); they are simply numbered. One could argue that in Jubilees for example the point is not so much to emphasize certain days of the week as to attach festivals to events in patriarchal times. «Special days of the month and dates for festivals are stressed, not special days of the week. This is not to say that the calendar was not susceptible to elaboration in such a way that weekdays achieve prime importance, as they do in some Christian sources, but they are not so presented either in Jubilees or in the late priestly documents of the Hebrew Bible».<sup>36</sup>
- c. Her understanding of how the present gospel accounts resulted encounters a host of problems. For one, it attributes a high degree of freedom to the oral tradition (influenced by diaspora ignorance of Jewish practices); it also ignores the fact that, contrary to what she claims, specific dates must have been important in the early kerygma because each of the gospels retains an ample supply of them (many of these were presented above; there are ten in Mark 14:1–16:1). At least we can say that by the time the four gospels, our earliest sources, were written, exact dates and even days were an integral part of the story of Jesus's suffering. Second, to term Mark 14:12b («when the Passover lamb is sacrificed») a gloss is merely to erase contrary evidence, a seemingly arbitrary procedure. A similar expression is, as we have

should remember that we have earlier evidence of a Wednesday fast without such a fanciful explanation, and we have a number of first- and second-century writers who are quite content with the one-day chronology». (215) Cf. also A. STROBEL, *Der Termin des Todes Jesu* // *ZNTW* 51 (1960) 77–79.

<sup>34</sup> JAUBERT, *Jésus et le calendrier de Qumrân*... 27–28.

<sup>35</sup> Jaubert thought there was evidence that, as time went on, the principle of liturgical days of the week was retained by some without the 364-day framework of the calendar (JAUBERT, *The Date of the Last Supper*... 45–46, 137–146).

<sup>36</sup> VANDERKAM, *The Origin, Character, and Early History of the 364-Day Calendar*... 402. See pp. 399–402 for a full treatment of this part of Jaubert's theory (= *From Revelation to Canon*, 94, 91–94).



seen, also present in Luke and there is no textual warrant for eliminating it. The imperfect form of the verb in Mark (ἔθουον) implies that the disciples were acting according to what was customary among Jews. Third, the gospels always present Jesus as observing festivals when other Jews did and never hint that he and his disciples followed a deviating calendar. While this is transparently the case in the passion story of the synoptics, in John it is also true.<sup>37</sup> Jaubert attempted to explain the Johannine evidence by arguing that the author wished to portray Jesus as fulfilling and replacing the Jewish festivals; this is true, yet she, as Meier says, «sweeps away the whole of the Johannine tradition with a wave of the hand, but with no detailed discussion. If, early on in the Fourth Gospel, Jesus' observance of the Jewish feasts in the Jerusalem temple at the same time that other Jews observe them [see John 7–8 for example] is allowed to stand as basically historical, there is no good reason to think that his observance of his last Passover in Jerusalem would diverge from his set custom». <sup>38</sup> Jaubert was later to explore in detail the evidence for Jesus's opposition to the pharisaic leadership and his association with someone like John the Baptist whose rural priestly roots implied for her an adherence to the traditional calendar, but she could find nothing specifically supporting the notion that Jesus and his disciples followed a calendar according to which passover always fell on a Tuesday.<sup>39</sup> She did find a possible trace of a Tuesday meal in the conflicting dates for the anointing at Bethany, but her explanation of the numbers in John and in the synoptic tradition led her into more difficulties. A major one is that the prior journey to Bethany would have occurred on the sabbath, if the anointing was dated to a Saturday evening. Again she anticipated the objection but hardly answered it.<sup>40</sup>

- d. If one were to accept Jaubert's thesis, there would be another curious result. John, who is thought to be most closely related of all gospel writers and perhaps of any New Testament author to Qumran language

<sup>37</sup> BROWN, *The Problem of Historicity in John*... 216; J. T. MILIK, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (London, 1959) (SBT 26) 112–113; BLINZLER, *Qumran-Kalender und Passionschronologie*... 247.

<sup>38</sup> *A Marginal Jew*, 1.393 (see all of 392–394).

<sup>39</sup> JAUBERT, *Jésus et le calendrier de Qumrân*... 11–25.

<sup>40</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper*... 165 (n. 11). G. R. DRIVER, who approved of Jaubert's solution to the chronological problem in the gospels, echoed her way of avoiding the issue of sabbath travel (*The Judaean Scrolls: The Problem and a Solution* (New York, 1965) 330–335). BROWN (*The Problem of Historicity in John*... 216) found her evidence for the dating of the Bethany anointing «truly striking» but points out that the synoptics do place the event *after* Palm Sunday, not before as in her reading.

and thought, would, in calendrical matters, be following a different tradition; the synoptics, however, who show fewer parallels with Qumran, would be following the Qumran calendar. This is not impossible, but it is strange and contrary to what one would expect.<sup>41</sup>

Jaubert's case might have been stronger if she could have confined herself to the New Testament and roughly contemporary sources, but her own theory led her into a trap from which the *Didascalia's* chronology provided the only escape. It is reasonably certain that two calendars for dating festivals were used by Jewish people around 30 CE and thus the one-day discrepancy regarding passion week chronology may be explicable on this basis. Or, if the historical last supper took place on a Tuesday, it would be possible (although it would be a remarkable coincidence) to find one year in which the Essene and the official dates for passover differed by just three days.<sup>42</sup> However, in the New Testament itself there is no evidence that the authors of reports that lie behind the synoptic gospels adhered to a calendar at variance with the standard one of the time and certainly no evidence that they had adopted either the 364-day calendar known from Qumran or the supposed modification of it which retained only the liturgical days of the week. So, Jaubert needed some form of the Essene calendar to be able to claim that there were divergent calendars at the time, but in any form of that calendar passover had to be on Tuesday. This left her with the need to find some trace of a Tuesday passover and she was able to locate it only in sources considerably later than the New Testament gospels.

The simplest solution to the problem of passion chronologies in the gospels remains a more theological one that has often been expressed. The synoptic gospels, using more of an Exodus typology, present Jesus as celebrating a passover meal with his disciples before his saving death, while John pictures him as the passover lamb who was slaughtered on behalf of others at the time prescribed for the ritual. No less an authority than R. Brown offered a simple explanation:

We suggest then that, for unknown reasons, on Thursday evening, the 14<sup>th</sup> of Nisan by the official calendar, the day before Passover, Jesus ate with his disciples a meal that had Passover characteristics. The

<sup>41</sup> On this and parts of the preceding point, see W. LASOR, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Grand Rapids, 1972) 204–205. It is worth citing LaSor's negative verdict because, while some conservative scholars did indeed endorse aspects of the Jaubertian solution (see the summary statement in J. FRITZMYER, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study* (Atlanta, 1990; rev. ed.) (SBLRBS 20) 186), obviously not all of them did. After all, a solution positing that all four gospels were wrong seems unlikely to appeal to conservatives.

<sup>42</sup> According to Milik, in the two calendars the festival of passover would fall in the same week about once in thirty years (*Ten Years of Discovery*... 112).

Synoptists or their tradition, influenced by these Passover characteristics, too quickly made the assumption that the day was actually Passover; John, on the other hand, preserved the correct chronological information. Of course, both the Synoptic and Johannine traditions were interested in the theological possibilities stemming from the Passover context in which Jesus died. If the fourth evangelist does not identify the day itself as Passover, he still has Jesus condemned to death at noon on Passover Eve (xix 14), the very hour at which the priests began to slaughter the paschal lambs in the temple area.<sup>43</sup>

Whether this is correct we do not know, but at least a solution of this sort has the advantage of not having to appeal to divergent calendars and third-century sources.

While the series of objections to Jaubert's creative reading of the gospel evidence is a formidable one, they are confined to one small topic. That is, her proposals very likely do not explain either the original chronology of passion week or how the chronologies in the synoptics and John arose, but this should not be taken to mean that no aspects of the 364-day calendar survived in early Christianity. It appears that they did, as she and others have shown. As a result, even though she did not provide a solution to the discrepancies in the passion chronologies, Jaubert did succeed in opening a fascinating new avenue into early Christian literature.

<sup>43</sup> The Gospel According to John. Vol. 2 (Garden City—NY, 1970) (AB 29A) 556.

## Рецензии и библиографические аннотации

**Историко-археологический альманах (Армавирского краеведческого музея) / Отв. ред. Р. М. Мунчаев (Армавир—Москва, 1996—2000) Вып. 2–6. ISBN отсутствует.**

**Сокращения:** Вып. 2 (1996) — I; вып. 3 (1997) — II; вып. 4 (1998) — III; вып. 5 (1999) — IV; вып. 6 (2000) — V.

Настоящее издание явилось плодом кооперации краеведческого музея г. Армавира с Институтом археологии РАН. Оно выходит под редакцией директора этого института, доктора исторических наук, профессора Р. М. Мунчаева при участии российских ученых старшего (В. А. Кузнецов, В. И. Марковин, С. А. Плетнева), среднего (Н. Д. Барабанов) и молодого поколения. Публикуемые в сборнике статьи исторического, археологического и археографического профиля охватывают период от первобытной эпохи до Нового и новейшего времени; ряд публикаций связан с различными аспектами бытования христианства в северокавказском регионе, а также с более широким кругом вопросов, связанных с византийской и русской духовностью, с бытом, обычаями и культурой различных народов Закавказья и Прикубанья. Материалы по христианству иногда выделяются в специальные тематические блоки (см. раздел «Христианство в контексте европейской культуры» — I. 158–227), но в большинстве случаев входят органической составляющей в состав того или иного выпуска альманаха. Среди публикаций такого рода — немало интересных и подчас неожиданных находок. И если раздел в I сборнике получился более концептуальным, то в последующих томах авторы сосредоточили свое внимание на конкретном факте как основной составляющей исторического процесса и важнейшей категории исторической науки; думается, именно поэтому их находки и выводы, проистекающие из анализа последних, подчас столь проницательны и обретают особую глубину...

В уже упоминавшемся разделе «Христианство в контексте европейской культуры» наибольшего внимания из статей *исторических* заслуживают: С. Н. Малахов, Epitheton basilicum в посланиях [св.] Николая Мистика и сочинениях Константина VII Порфирородного (с. 161–171); Н. Д. Барабанов, «Храмы, построенные их предками, приходят в упадок...» (Религиозная повседневность Византии XII века глазами католика) (с. 211–212); из работ, посвященных более позднему периоду (XVII—XIX вв.), отметим тезисы: И. О. Тюменцев, Страницы истории Троице-Сергиевой лавры: осадное сидение 1608—1610 годов» (с. 217–218); А. Л. Бойко, Древнейшая реликвия Азова (о датировке и судьбе Азовского образа Иоанна Предтечи) (с. 219–220).

Стремясь выяснить «...как степень зависимости автора от пропагандировавшейся доктрины власти, так и степень самостоятельности его политического мышления, выражавшегося прежде всего в расхождении с прокламируемыми стереотипами» (с. 162), С. Н. Малахов доказывает на источниковом материале, что для венценосного императора слава (прежде всего воинская) и христолюбие присутствуют в титуле василевса «почти на равных» (с. 164), тогда как для Николая I Мистика христолюбие — «приоритетная ценность» (там же). Соответственно, вместо провозглашения личной славы и доблести патриархом выдвигается на первый план богоизбранность и богохранимость императора (см. с. 166–167). Разумеется, само по себе провозглашение императором автоматически не дает «мандата на святость» — для этого, согласно св. Николаю, требуется поддержание симфонии священства и царства<sup>1</sup>; «поэтому патриарх фактически избегает прямого упоминания «святой» в системе императорской титулатуры» (с. 169). Подобного рода отношение к власти, при котором на первое место в системе необходимых для василевса качеств ставится благочестие, характерно как для раннехристианской богословской мысли (учение (Псевдо)-Мелитона Сардийского<sup>2</sup>), так и для официальной политической литературы Византии со времен Юстиниана (и тут классическим примером являются «Увещательные главы» диакона Агапита<sup>3</sup>). Если же мы добавим сюда как более ранних хронистов (Георгий Амартол)<sup>4</sup>, так и «Нисивинские песни» св. Ефрема Сирина, наряду с прочими его гимнами, то круг неизбежно возникающих параллелей к нашему автору заметно расширится. То, что статья Малахова, богатая идеями и фактическим материалом, наводит на далеко идущие размышления такого рода, также относится к числу ее достоинств.

В заметке Н. Д. Барабанова анализируется приписываемый перу Льва Тосканского (XII в.) небольшой трактат «О дурных обычаях греков». Некоторые из явлений, отмечаемых полемистом, как, например, закапывание в землю частиц просфор после Пасхи, находят убедительные аналогии в других, более достоверных памятниках (в данном случае — в Номоканоне при Большом Требнике). С приводимыми автором статьи

<sup>1</sup> Подступы к решению этой проблемы уже были намечены Малаховым. См.: С. Н. Малахов, Проблема «священства» и «царства» в письмах патриарха Николая Мистика // Научные чтения, посвященные столетию со дня рождения профессора М. Я. Сюзюмова (Екатеринбург, 1993).

<sup>2</sup> О его связи с ранневизантийской исторической мыслью см.: И. В. Кривушин, Ранневизантийская церковная историография (СПб., 1998).

<sup>3</sup> См., например: PG 86/1. 1165: ὁ εὐσεβείας θεότευκτον ἀγαλλμα...

<sup>4</sup> См.: Д. Е. Афиногенов, Представления Георгия Амартола об идеальном императоре // Византийские очерки (М., 1991).

аналогиями и делаемыми на их основе выводами следует согласиться. Их нужно учитывать при дальнейшем изучении народного, низового уровня религиозности. В этой области Н. Д. Барабанов может считаться одним из пионеров, хотя сама проблематика была очерчена еще в известной книге А. П. Каждана и Дж. Констэбла<sup>5</sup>.

Отметим также два тезисных выступления, посвященных раннехристианской эпохе: В. А. Латышев, Народ и толпа глазами евангелиста Марка (с. 158–160); С. М. Прокопьев, Ориген и Священное Писание (с. 160–161).

В первом из них автор, упорно именуя Христа «галилейским пророком», подчеркивает общечеловеческий характер евангельского благовестия в трактовке св. Марка; в то же время отмечается пассивность толпы в сцене Страстей Господних. Действительно, если, к примеру, в Мк. 15,6–15 субъектами действия выступают как ὁ ὄχλος, так и οἱ ἀρχιερεῖς, то ответственность за предание Господа на казнь возлагается на последних; οἱ δὲ в Мк. 15,13–14 очевидным образом указывает на первосвященников. В то же время Пилат предал Господа в руки архиереев, βουλόμενος τῷ ὄχλῳ ἱκανὸν ποιῆσαι... (Мк. 15,15). Было бы логично считать, что в этом рассказе переплетаются различные субъекты действия; хотя народ и предводительствуем первосвященниками (и книжниками — Мк. 15,31), он сам выступает как достаточно самостоятельное и целенаправленно (пусть и на до-рефлексивном уровне) действующее целое.

Кроме того, народ не столь уж и монолитен в своей злобе к Сыну Человеческому. Обратим внимание хотя бы на 35-й стих: καὶ τινες τῶν λαῶν ἀκούσαντες ἔλεγον... — Значит, их реакция не была спровоцирована только архиереями, но явилась выражением непосредственного личного чувства. А это уже не простая пассивность. Приходится думать, что евангелист использует гораздо более широкую палитру красок для передачи чувств и эмоций различных участников «толпы», чем то полагали доселе. Ср. также стих 36: δραμὸν δέ- τις... Кто был этот τις? Римский легионер или свободный иудей? И не придется ли в ближайшем будущем написать работу об особенностях индивидуальных портретов у евангелистов в целом, в чем следует видеть проявление живого и личного, библейского характера их повествования (как известно, греческая риторика была далека от передачи индивидуального даже в своих вершинных образцах!)?

<sup>5</sup> А. Р. KAZHDAN, G. CONSTABLE, People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies (Washington, 1982) Ch. 3.

<sup>6</sup> С. С. Аверинцев, Риторика как подход к обобщению действительности // Он же, Риторика и истоки европейской литературной традиции (М., 1996) 158–190.

В работе С. М. Прокопьева, привлекающей широтой замысла, содержится, на наш взгляд, немало и спорных выводов: вряд ли можно согласиться с утверждением автора о том, что с осуждением Оригена Церковь осудила и аллегорический метод (с. 161)... Иначе как быть (не говоря уже о литературных источниках) хотя бы с изображениями Христа в виде рыбы и агнца, осужденными еще в 691—692 гг. (через сто сорок лет после Пятого Вселенского собора!) знаменитым 82 каноном Трулльского собора? Или с бесчисленными образцами аллегорезы из проповедей и *exempla* средневековых католических авторов, например, Антония Падуанского? Здесь, как и в статье В. А. Латышева, всё дело в нюансировке. При чрезмерно генерализованной перспективе панорамного обозрения возникает опасность упустить из виду то индивидуальное, проявляющееся порой в аллюзии, оттенке, намеке, что составляет специфику изучаемого автора и что и призван в первую очередь раскрыть историк.

Из статей по археологии отметим работу В. А. Каминского и И. В. Каминской «Новые исследования христианских храмов малых форм в Западной Алании» (с. 172—180), в которой, наряду с ценными описаниями памятников, выдвигается гипотеза о разрушении храма № 6 на Ильичевском городище в результате алаано-хазарской войны 932 г. (с. 175 сл.). Статьи В. И. Марковина «Исследование Сентинского храма и некрополя у реки Теберды в Карачаево-Черкесии» (с. 180—202) и М. Н. Ложкина с С. Н. Малаховым «Железные кресты византийско-кавказского типа из Отрадненского музея<sup>7</sup>» (с. 202—209) посвящены детальному описанию и исследованию генезиса соответствующих объектов материальной культуры. Особенно интересно убедительно доказываемое (на основании письменных источников) положение Ложкина и Малахова о том, что «...поклонение кресту как христианской святыне в XII—XIV вв. трансформируется в алаано-адыгской этнической среде в полуязыческий культ креста...» (с. 205; см. также с. 206—207). Мы снова выходим на проблему специфики и особенностей бытования низового, народного слоя религиозности в системе духовной и материальной культуры и жизненного уклада того или иного этноса или этносоциальной группы. Похоже, что духовный и материальный мир «безмолвствующего большинства» начинает говорить...

Оставшиеся тома можно охарактеризовать более сжатым образом. Широкий круг вопросов, связанных с этноконфессиональной ситуацией на Северном Кавказе в эпоху позднего Средневековья, ставится и достаточно успешно разрешается С. Н. Малаховым во второй части «Алаано-византийских заметок» (II. 135—158). В первом параграфе статьи доказывается путем анализа русских и западноевропейских источ-

ников, что этноконфессиональная структура Сарайской епархии в составе Золотой Орды была более сложной, чем это принято думать: в ее рамках происходило приобщение номадов (преимущественно кыпчаков) к Православию «...в условиях непрерывных контактов с христианскими народами Северного Кавказа, Древней Руси и Крыма как в домонгольский, так и в золотоордынский периоды...» (с. 141). Вторая часть статьи посвящена идентификации и отождествлению личности болгарского архиепископа Адриана Комнина, принявшего участие в диспуте с делегацией русских епископов на Дунае в 1163 г., с архиепископом Иоанном Комнином, упомянутым в списке болгарских архиепископов — документе середины XII в. Адриан — мирское имя владыки, убедительно доказавшего русским собратиям несостоятельность леонтийянской ереси относительно порядка постов. То, что мнение этого архиерея было весьма и весьма весомо (прения проходили в ставке Мануила I Комнина), подводит автора к принципиальному положению (на сей раз имеющему давнишние корни в историографии) — «о подчиненности до 1037 г. Русской митрополии Болгарской патриархии» (с. 144). Эта гипотеза представляется более убедительной, нежели предположение о прямом подчинении молодой Русской Церкви Константинополю, и о. Герхарду Подскальски<sup>8</sup>. В контексте анализируемой статьи утверждение о. Подскальски о том, что «...никаких положительных сведений в пользу таких предположений в источниках нет»<sup>9</sup>, следует признать подлежащим, по крайней мере, частичному пересмотру.

Наконец, третья часть статьи (с. 145—152) посвящена этнополитической истории алан в XIV в. и также может оказаться полезным подспорьем для историка религий. Широта круга затрагиваемых С. Н. Малаховым вопросов и поиск наиболее перспективных путей их разрешения делает желательным издание в будущем его работ в виде отдельной монографии (быть может, в библиотеке журнала «Христианский Восток»?).

Публикация М. Н. Ложкина и С. Н. Малахова «Средневековые каменные кресты Поурупья» (III. 136—140) продолжает исследование этих же авторов, помещенное во втором выпуске альманаха (I по нашей классификации). В статье публикуются две новые находки крестов с тамгообразным орнаментом и не до конца расшифрованными (а возможно, и недешифруемыми) греческими надписями. Находки датируются авторами соответственно X—XIII вв. (с. 137) и первой половиной X в. (с. 140). Такая датировка позволяет сделать вывод о достаточно быстром распространении христианства на правобережье Средней Кубани и вдоль

<sup>8</sup> Г. Подскальский, Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.) (СПб., 1996) 45.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>7</sup> Речь идет о станции Отрадное в Краснодарском крае.

течения р. Уруп в соответствующую эпоху. «Более значительным, — по мнению авторов, — было влияние нового вероисповедания в предгорной зоне...» (с. 139). Нельзя не согласиться и с последним замечанием Ложкина и Малахова о том, что находки христианских памятников в этом сравнительно мало обследованном районе «...позволяют уточнить северные границы Аланской митрополии Константинопольского патриархата» (с. 139). Уже сейчас открытия такого рода компенсируют недостаток письменных источников, способствуя прогрессу как науки о христианском Востоке в целом, так и археологии и истории искусства как ее частных областей.

Интересными и неожиданными оказываются две заметки из пятого (по нашей классификации — IV) выпуска альманаха. В одной из них (Н. А. Бокова, Старообрядческий рукописный сборник XVIII века из фондов Армавирского краеведческого музея. С. 99–102) дается полное археографическое описание книги, содержащей (разумеется, в старорусском переводе) слова и поучения свв. Иоанна Златоуста, Макария Египетского, Макария Пустынника (тождествен предыдущему?), Анастасия Синаита и других Отцов Церкви. Установление греческих прототипов данных текстов и выяснение их соотношения с иными версиями древнерусских переводов этих же слов (если таковые имеются) является важнейшей исследовательской задачей. Несомненна необходимость включения армавирского сборника в сводный каталог сборников подобного типа.

В работе В. И. Марковина «“Мощи” из станицы Карабулакской (из истории старообрядчества на Северном Кавказе)» (С. 113–117) описывается и анализируется интереснейший случай поздней (1893—1895 гг.), говоря научным языком, деканонизации мошей, обнаруженных в средневековой склеповой постройке близ поселения Карабулак в Ингушетии — а вернее, останков, мощами не являющихся. Причиной «канонизации» послужила, видимо, чрезмерная впечатлительность и стремление всюду видеть знамения свыше (порой принимая за таковые порождения собственной фантазии) обнаружившего останки старообрядческого священника. Отдаленной предпосылкой заблуждения такого рода явилось, по убедительному предположению автора статьи, одно место в Житии протопопы Аввакума. Когда этот случай был обнародован в печати, престиж старообрядчества пошатнулся: одновременно с усилением миссионерской деятельности Русской Православной Церкви имели место факты перехода некоторых старообрядческих священников в Православие. История весьма поучительная и для нашего времени.

Наконец, в шестом (V) выпуске альманаха следует отметить работу по сфрагистике: С. Н. Малахов, А. В. Пьянков, Молибдовул архиепископа Зихии Антония (с. 46–49). Публикация памятника и расшифровка

надписи расширяют наши всё еще скудные знания по сфрагистике и эпиграфике Зихской епископии времен ее местонахождения в Тмутарканском (Тамань, Тамарха) княжестве (с 920—980 гг.; печать авторы датируют концом 40-х — началом 50-х гг. XI в., с. 47). Публикуемая там же заметка Д. И. Макарова «Из истории византийской философии XIV в. (Об определении термина «философия» в «Четырех исихастских трактатах» св. Каллиста Ангеликуда)» (с. 50–52) посвящена пониманию философии этим великим мыслителем и подвижником-исихастом как одной из высших форм духовного делания, непосредственно ведущей к исихии. Автор стремится показать, что подобное понимание философии как конкретного (практического) пути к Богу (в акценте на конкретности и на умном делании состоит отличие от платонизма) было характерно для сознания византийцев.

Таким образом, рассматриваемое издание являет собой убедительный пример того, сколь плодотворным оказывается сотрудничество представителей различных отраслей науки о христианском Востоке — от археологов до богословов — в их общем деле. Характерное для ряда публикаций совмещение анализа письменных и материальных источников различного происхождения, внимательное отношение к факту и фиксирующему его источнику при глубине интерпретации последнего, глубокое знание средневековой и новой истории и археологии Северного Кавказа, различных проявлений византийской политической (имперской) идеологии, которая представляла собой официальный уровень культуры, внимание и интерес к культуре низовой, народной — причина того, что ряд статей этого сборника, несмотря на его труднодоступность и малые тиражи, несомненно, должен привлечь внимание специалистов.

Д. И. Макаров





Палестине в условиях трансформирующегося ислама, когда возникает настоятельная необходимость четко определить основные позиции Православия.

В основной части книги Лаут рассматривает «Точное изложение православной веры» (ТИПВ), которое было неправильно воспринято в латинском богословии в качестве «протосхоластической систематики», тогда как в действительности оно есть монашеский трактат в виде сотницы. Рассмотрение такого объемного и многоаспектного труда как ТИПВ требует введения обширного исторического контекста, с чем прекрасно справляется д-р Лаут. Замечательно написанные терминологические и патрологические очерки об истории применения христологической терминологии в триадологии могут служить прекрасным подспорьем как в патрологических изысканиях, так и любому интересующемуся православным богословием.

Идущая за тем глава «Вера и образы» посвящена подытоживанию патрологического знания об обстоятельствах и принципах иконопочитательского богословия Дамаскина. Здесь очерк Лаута несколько менее оригинален, автор занимается скорее реферированием патрологических трудов и собственно концепций преп. Иоанна. Завершает работу очерк антииконоборческой гомилетики Дамаскина и живо написанная глава об Иоанне Дамаскине как церковном поэте. К этой главе, впрочем, не рассматривающей подробно филологических вопросов, приложен в качестве иллюстрации английский перевод канонов Дамаскина (традиционно именуемого в богослужебных книгах Иоанном Монахом) на Преображение Господне и на Успение Божией Матери.

В целом работа Эндрю Лаута безусловно заслуживает прочтения каждым, кто хотел бы составить себе целостное впечатление о богословии одного из столпов православного Предания. Книга написана живо, в узнаваемой «оксфордской» манере, призванной раскрыть англоязычному читателю православное богословие. Автор, что довольно редко встречается при рассмотрении сложных богословских вопросов, вызвавших масштабные расхождения и внимательно прослеживает нюансы интерпретаций. Книга о преп. Иоанне Дамаскине вышла как нельзя кстати для русскоязычного читателя — публикация основных трудов Дамаскина наконец пошла полным ходом, и только что изданный издательством «Индрик» том, в котором опубликован весь «Источник знания» в исправленных по изданию Коттера и дополненных переводах Н. Бронзова, Н. Сагарды и А. Сагарды, послужит полезным подспорьем при чтении книги Лаута, располагающей к внимательному и вдумчивому чтению.

А. Муравьев

## ORIENTS CHRISTIANUS 85 (2001)

Из печати вышел очередной, 85-й, номер журнала «Oriens christianus» (=восток христианский), за 2001 г. Журнал был основан немецкими исследователями Христианского Востока Антоном Баумштарком и Георгом Графом в начале XX в., а сейчас издается Хубертом Кауфхольдом (Мюнхен) и Манфредом Кроппом (Бейрут). Журнал посвящен филологии, истории и богословию христианских народов Востока, сирийцев, армян, грузин, арабов-христиан, эфиопов и других. Отчасти в журнале освещается и смежная тематика: литургия, византийские сюжеты и др. Журнал имеет свой интернет-сайт: <http://www.oriens-christianus.de/>.

Очередной номер открывается некрологом недавно скончавшегося выдающегося ученого проф. Юлиуса Асфальга. Некролог описывает его жизненный путь, характеризует Асфальга как ученого, патриота и христианина-католика. Именно благодаря Асфальгу в Мюнхенском Университете открылась кафедра Христианского востока, до последнего дня он занимался в своей квартире со студентами греческим, сирийским и армянским.

Статьей Уве М. Ланга «Заметки о Иоанне Филопоне и тритеистских спорах в VI-м в.» вновь поднимается вопрос о месте в истории богословия на Востоке Иоанна Филопона, знаменитого толкователя Аристотеля и монофизитского богослова, осужденного самими же монофизитами за ересь троебожия (тритеизма). Автор статьи считает, что Филопон пал жертвой неправильной интерпретации. Пытаясь обосновать христологический язык Аскуптанга (явно еретический), Филопон попался в сети тринитарной проблемы. Автор совершенно справедливо замечает, что в интерпретации монофизитства вообще и внутримонафизитских споров в частности именно триадология имеет первостепенное значение.

Вторым номером напечатана статья Кристель и Флоренс Юллиен, посвященная «Арбельской хронике», документу столь же загадочному, сколь и дискуссионному. Достаточно сказать, что в последние годы большинство ученых считало ее подделкой известного собирателя христианско-восточных древностей Альфонса Минганы. Авторы, тщательно анализируя историчность данных, сообщаемых в «Хронике», приходят к выводу, что довольно значительный массив исторической информации, сообщаемой в «Хронике» довольно достоверен, восходит (или повернется) к историческим источникам первой руки.

Статья китайской исследовательницы Дуан Кин (Duan Kin) «Bericht über ein neuentdecktes syrisches Dokument aus Dunhuang» посвящена новооткрытому документу из Дуныяна (Восточный Туркестан). Тамашние пещеры еще довольно плохо обследованы, но в пещере B53 был найден сирийский бумажный документ, содержащий фрагмент из несторианского чинопоследования с текстами Псалтыря. На первой и шестнадцатой

тых страницах находится уйгурский текст также богослужебного характера, отождествить который китайская исследовательница даже не попыталась. Он начинается словами «чего ради ведут три собирателя (нем. drei Sammler) тихую беседу? Когда поймет [это] человек, быть ему на небесах...».

Статья гл. редактора журнала Х. Кауфхольда «Kirchliche Gemeinschaft und Schismain Spiegel syrischer Schreiberwerke» посвящена заметкам сирийских чтецов на полях рукописей, отражающих их понимание схизмы и церковного общения. Внимание исследователя сосредоточено на упоминании имен патриархов. Автор делает вывод, что употребление датировок ркп. По правлениям патриархов не очень распространенная вещь. С другой стороны, копиисты часто демонстрируют поверхностное понимание церковного общения, фразы типа «Александрия и Антиохия единую веру имеют» могут иметь место в моменты споров между кафедрами и т. д.

Статья Дж. Коукли исследует сочинение халдейского (униатского) епископа мар Или Абуны (1862—1955) «Справочник для начинающих по историям сирийских патриархов», посвященное истории несторианского патриархата. История самого мар Абуны, который переходил из халдейской (униатской) Церкви в Церковь Востока и обратно до некоторой степени объясняет фокус книги. Мар Абуна проливает свет на некоторые важные фигуры церковной истории несториан в XVI—XVII вв., такие как католикос Шимун бар Мама и Хнаниша. Проф. Коукли призывает внимательно заняться изучением этого важного памятника по истории несториан и халдеев в темные века.

Замечательно интересная статья Вальтера В. Мюллера, «Antike und mittelalterliche Quellen als Zeugnisse über Soqatra, eine einstmal christliche Insel» посвящена источникам по истории средневековой Сокотры (острова в Аденском море). Автор разбирает различные исторические свидетельства об этом острове, на котором некогда обитали христиане, возводящие себя к апостолу Фоме, с которым также связывают себя обитатели Малабарского побережья Индостана. Интересно, что впоследствии христианство на Сокотре пришло в явный упадок, а обитатели острова были известны христианским и мусульманским географам и путешественникам как колдуны и ведьмы.

Арменоведческая статья о. Мишеля Ван Эсбрука «L'encyclicle de Komitas et la réponse de Mar Maroutha (617)» как всегда выводит исследование на широкий простор позднеантичных церковных и богословских коллизий и споров. Давно опубликованная, но малоисследованная переписка известного патриарха армян Комитаса и сирийского патриарха Мар Маруфы. В результате этой переписки между кафедрами было установлено общение и предстоятели обсудили вопросы, связанные с политикой Сасанидского Ирана. Исповедание веры, представленное

Комитасом, по мнению проф. Ван Эсбрука, восходит к армянской рецепции «Энотикона» имп. Зинона и дополнено «Агафангелом».

Петер Хальфтер в своей статье «Die Beschreibung des armenischen Königreiches Kilikiens durch den Hildesheimer Domherren Wilbrand von Oldenburg» анализирует описание Киликии у гильдесгаймского настоятеля Вильбранда Ольденбургского. Этот средневековый латинский источник предоставляет своеобразные и интересные сведения о средневековом армянском государстве.

И наконец статья тбилисской исследовательницы Анны Харанаули «Das Chanmeti-Fragment aus Jeremia — Fragen seiner Entstehung und einer Übersetzungstechnik» посвящена картвелологической (т.е. грузиноведческой) проблематике — древнему фрагменту из книги пророка Иеремии. Автор исследует переводческую технику древнего ханметного перевода, отражающего древнейшие грузинские переводы.

Как и все прежние выпуски журнала том 85 содержит на сс. 238—297 богатый библиографический раздел, в котором рецензируются и аннотируются новые книги по тематике христианского Востока.

А. Муравьев

### R. ROCA-PUIG, *Anafora de Barcelona i altres pregaries: Missa del segle IV (Barcelona, 1994) 151 P.*

В 1994 году, после многих лет работы, которая была начата еще в 1979 г., увидела свет книга каталанского исследователя Рамона Рока-Пуча (далее Р.-П.) «Барселонская анафора и другие молитвы: Литургия IV в.». Книга посвящена изданию и анализу текста т. н. Барселонского папируса (Pap. Barc. Inv. 126—181, всего 7 страниц) (далее Б.) — памятника IV в., входящего в состав большого смешанного папирусного кодекса (Codex miscellaneus). Codex miscellaneus содержит тексты на латыни и на греческом и состоит из 28 бифолиев; Б. занимает лишь 4 из них. В Codex miscellaneus включены, в основном, произведения классических авторов, и Б. резко выделяется из него своим содержанием — он состоит из христианских литургических текстов александрийского (египетского) происхождения. Это следующие тексты: анафора (главная молитва чина Евхаристии: с. 1—2), молитва после Причащения (с. 2), молитва при возложении рук на больных (с. 2—3), экзорцизм над елеем для помазания больных (с. 3—4), акростишный гимн (с. 5—6). Б. можно смело назвать кратким Евхологием, причем древнейшим из сохранившихся (с точки зрения древности самой рукописи); ряд статей и книга Р.-П. ввели ее в научный оборот.

Написанная по-каталански книга Р.-П. состоит из следующих разделов: введения (с. 7—10), публикации дипломатического и реконструиро-

ванного греческих текстов анафоры и ее перевода на каталанский язык (с. 10–16), пространного анализа анафоры согласно порядку ее частей (с. 17–85), публикации реконструированных греческих текстов трех других молитв Б., сопровождаемых каталанским переводом и комментариями (с. 87–111), нескольких замечаний относительно колофона Б. (с. 113–115), публикации дипломатического и реконструированного текстов гимна Б., с комментариями и переводом на каталанский язык (с. 117–126), факсимильного издания самого Б. (с. 127–139), обширного перечня лиц, которым Р.-П. выражает свою благодарность (с. 141–151).

Несомненно, публикация Б. — это очень важное событие для мировой литургической науки, поэтому значение книги Р.-П., которому принадлежит честь введения этого важного текста в научный оборот, трудно переоценить. Однако, к сожалению, нельзя не отметить, что публикация эта во многом непродуманна и неточна. Мысль о непродуманности работы приходит в голову уже при беглом взгляде на ее содержание: более, чем краткое введение оставляет читателя в полном недоумении как относительно места Б. в кругу подобных ему памятников, так и в отношении его папирологических и палеографических характеристик. Далее, Р.-П. почему-то не снабдил свою книгу не только обычными для подобного рода изданий указателями, но даже и простым списком литературы (хотя, несомненно, для этого полиграфические возможности имелись все полиграфические возможности — достаточно взглянуть на объем перечня благодаримых Р.-П. лиц). Тексты трех молитв Б. из четырех почему-то не удостоились дипломатического издания. Но самым большим недостатком работы следует признать наличие в предлагаемых Р.-П. реконструкциях первоначального греческого текста Б. целого ряда ошибок и неоправданных конъектур.

Вероятно, главным источником таких ошибок для Р.-П. стало то, что он произвольно разделил текст Б. на слова еще на этапе первоначальной расшифровки текста — предлагаемые им дипломатические версии анафоры и гимна разделены на слова, в то время как в папирусе такая разбивка отсутствует, и текст не всегда однозначно может быть разделен на слова — в результате исследователь с самого начала невольно оказался в плену поспешной интерпретации. Кроме того, Р.-П. не учел в полной мере возможного влияния процессов, происходившие в греческой фонетике в позднеллинистическую эпоху, на текст Б.

От общих слов перейдем к конкретным отрывкам Б. и укажем, какие именно конъектуры Р.-П. неоправданны или неверны.

# 1. АНАФОРА.

Прежде рассмотрения конкретных мест анафоры Б. укажем, во первых, на то, что она имеет классическую александрийскую структуру (по-

рядок анафоры: вступительный диалог предстоятеля и народа<sup>1</sup>, *praefatio*<sup>2</sup>, *Sanctus* с окружающими его фразами<sup>3</sup>, эпиклеза I (моление об освящении предложенных Даров Духом Святым)<sup>4</sup>, *institutio*<sup>5</sup>, анамнесис<sup>6</sup>, моление об освящении причащающихся (*intercessio*/эпиклеза II)<sup>7</sup>, заключительное славословие<sup>8</sup>; более того, ее текст на 75% буквально совпадает с коптским фрагментом анафоры в папирусе (утраченном во время II Мировой войны) Louvain. Copt. 27, VI в.<sup>9</sup> — это неоднократно отмечает и сам Р.-П. Тем более странно, что в своем анализе (с. 17–85) исследователь: а) практически не ссылается на сочинения египетских авторов III–V вв., б) на равных правах использует для проведения параллелей с анафорой Б. не только анафоры египетского происхождения, но и греческие анафоры других традиций. Во вторых, заметим, что, поскольку Б. написан в IV в., а текст анафоры восходит, по крайней мере, к кон. III — нач. IV вв., то анафора Б. — это очень мощный аргумент против распространенной ныне на Западе теории о радикальной реформе христианской анафоры, якобы произошедшей в IV в. из-за догматических споров того времени. Одним из оснований для указанной теории служит факт неполноты анафоры в т. н. Страсбургском папирусе (*Bibl. Nat. de l'Univers. de Strasbourg. Papyrus Gr. 254, IV–V (?) вв.*<sup>10</sup>), который в

<sup>1</sup> Традиционная часть анафоры; состоит из благословения предстоятеля и призыва возблагодарить Бога (2–4 фразы), на которые народ отвечает краткими аккламациями.

<sup>2</sup> Лат. — Вступление; начальная часть анафоры, содержащая прославление Бога; в *praefatio*, как правило, помещается также рассказ о сотворении мира.

<sup>3</sup> *Sanctus* (лат.) — «Свят»: ангельская песнь из Ис 6:3. Вступительную и завершающую *Sanctus* фразы принято называть *pre-* и *post-Sanctus*.

<sup>4</sup> Лат. транскрипция греч. Ἐπίκλησις (также по русски: эпиклеза) — Призывание; содержит прошение об освящении Даров и/или молящихся.

<sup>5</sup> Лат. — Установление; содержит рассказ об установлении Христом Таинства Евхаристии на Тайной вечере.

<sup>6</sup> Лат. транскрипция греч. Ἀνάμνησις — Воспоминание; содержит воспоминание Христа и Его спасительного подвига, по Его заповеди (Лк 22:19)

<sup>7</sup> *Intercessio* (лат.) — Ходатайство; часть анафоры, содержащая прошения о различных нуждах; о *Epiclesis* см. прим. 4.

<sup>8</sup> Прославление Бога предстоятелем и ответ народа: «Аминь».

<sup>9</sup> L. Th. LEFORT, *Coptica Lovaniensia // Mus 53 (1940) 22–24* (коптский текст и греческая ретроверсия). На то, что Б. содержит оригинальный греческий текст Louvain. Copt. 27, первым указал S. Janeras (S. JANERAS, *L'original grec del fragment copte de Lovaina Núm. 27 en l'Anàphora di Barcelona // Miscel·lània Litúrgica Catalana (Barcelona, 1984) Vol. 3. 13–25*), датировавший анафору Б. III веком. Русский перевод анафоры из папируса Louvain. Copt. 27, а также анафоры из Б. см. в статье одного из авторов рецензии в «Богословских трудах» за 2003 г. [в печати].

<sup>10</sup> M. ANDRIEU, P. COLLOMB, *Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc // Revue des sciences religieuses 8 (1928) 489–515*. Русский перевод см. в указанной статье в «Богословских трудах».

наши дни обыкновенно толкуется как свидетельство о том, что анафоры первоначально не содержали эпиклезы, institution и т. п.<sup>11</sup> Однако неполнота анафоры Страсбургского папируса может быть объяснена просто плохой сохранностью источника<sup>12</sup>, а вот факт существования анафоры с полной структурой уже в источнике IV в. (Б., по состоянию знаний к нынешнему моменту, — вообще древнейшая рукопись анафоры!), старшем Страсбургского папируса (а именно древность Страсбургского папируса привлекала к нему внимание ученых), лишает свидетельство последнего доказательной силы. В своей книге Р.-П., к сожалению, никак не подчеркивает принципиальную важность Б. для истории анафоры и для опровержения многих существующих теорий. Можно также отметить, что внутренний потенциал Б. настолько опасен для некоторых западных исследователей, годами развивавших свои теории, что они всячески обходят его стороной в своих работах, по-прежнему считая древнейшим источником по истории египетской анафоры не Б., а Страсбургский папирус.

Теперь перейдем к анализу ошибочных или ненужных конъектур Р.-П. в тексте анафоры.

### Стр. 1.

Строка 9

Текст папируса	Реконструкция Р.-П.	Реконструкция авторов рецензии
ΟΥΡΑΝΟΥΣΤΗΝ ΘΑΛΑΣΣΑΝ	οὐρανοῦς, γῆν, θάλασσαν	οὐρανοῦς, γῆν, θάλασσαν

Здесь мы согласны с чтением Р.-П. (хотя чтение οὐρανοῦς, τὴν θάλασσαν — «небо, море» вместо предложенного «небо, землю, море» ненамного хуже), но первоиздатель почему-то не считает эту конъектуру таковой и помещает гамму вместо ясно читаемой тау уже в дипломатический текст, что недопустимо.

Строки 20–21.

ΑΓΙΟΣΑΓΙΟΣΑΓΙ ΟΣΚΥΡΙΟΣΣΑΒΑ ΩΦΠΑΗΡΗΣΣΟΥ ΟΟΥΡΑΝΟΣΤΗΣ ΔΟΞΗΣΣΟΥ	ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαωθ πλήρης ὁ οὐρανός καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου	ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαωθ πλήρης σου ὁ οὐρανός τῆς δόξης σου
---	---	---

<sup>11</sup> См., напр.: W. D. RAY, *The Strasbourg Papyrus // Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers* / Ed. P. BRADSHAW (Collegeville (Minnesota), 1997) 39–56.

<sup>12</sup> Именно такова точка зрения М. Андриё и П. Коллома, издателей папируса, и некоторых других ученых.

Конъектура первоиздателя здесь — лишняя: Р.-П. пропускает σου после πλήρης, однако сочетание σου ὁ οὐρανός (Твои небеса), хотя выглядит не совсем обычно, имеет право на существование.

### Стр. 2

Строки 2–3.

ΑΙΤΟΥΜΕΘΑΚΑΙ ΠΑΡΑΚΑΛΟΥΜΕΝ ΣΟΙΟΠΩΣΚΑΤΑ ΠΕΜΨΗΣΕΠΑΥΤΑ ΤΟΑΓΙΟΝΣΟΥ	αἰτούμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε ὅπως καταπέμψης ἐπ' αὐτὰ τὸ ἅγιον	αἰτούμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε ὅπως καταπέμψης ἐπ' αὐτὰ τὸ ἅγιόν σου
---	--	--

Как и в предыдущем случае, опущение первоиздателем σου нельзя обосновать.

Строки 4–5a.

ΤΟΑΓΙΟΝΣΟΥΚΑΙ ΠΑΡΑΚΛΗΤΟΝΣΟΥ ΠΝΕΥΜΑΑΞΙΩΝ ΟΥΝΩΝ	τὸ ἅγιον καὶ παράκλητόν σου Πνεῦμα ἐκ τῶν οὐρανῶν	τὸ ἅγιόν σου καὶ παράκλητόν σου Πνεῦμα ἐκ Σιών οὐρανίου
--	--	--

Здесь Р.-П. читает ΑΞΙΩΝ ΟΥΝΩΝ (второе слово — под титлом) как ἐκ τῶν οὐρανῶν. Непонятно, как звучащее «аксион» могло превратиться в «эктон» Р.-П. Мы предлагаем чтение ἐκ Σιών («экссион»), как, на наш взгляд, более обоснованное фонетически, и читаем сокращенное ΟΥΝΩΝ как οὐρανίου — эпитет к Σιών («Сион небесный»).

Строки 2–7.

ΑΙΤΟΥΜΕΘΑΚΑΙ ΠΑΡΑΚΑΛΟΥΜΕΝ ΣΟΙΟΠΩΣΚΑΤΑ ΠΕΜΨΗΣΕΠΑΥΤΑ ΤΟΑΓΙΟΝΣΟΥΤΟ ΑΓΙΟΝΣΟΥΚΑΙ ΠΑΡΑΚΛΗΤΟΝΣΟΥ ΠΝΕΥΜΑΑΞΙΩΝ ΟΥΝΩΝΕΙΣΤΟΣΩΜΑ ΤΟΥΠΟΗΣΑΙΑΥΤΑ	αἰτούμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε ὅπως καταπέμψης ἐπ' αὐτὰ τὸ ἅγιον καὶ παράκλητόν σου Πνεῦμα ἐκ τῶν οὐρανῶν, <τοῦ ἀγιάσαι> αὐτὰ	αἰτούμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε ὅπως καταπέμψης ἐπ' αὐτὰ τὸ ἅγιον σου καὶ παράκλητόν σου Πνεῦμα ἐκ Σιών οὐρανίου εἰς τὸ σωματοποιῆσαι αὐτὰ
---	---	---

В этом важном фрагменте анафоры — первой эпиклезе — Р. П. превращает ΕΙΣΤΟΣΩΜΑΤΟΥΠΟΗΣΑΙ в заимствованное из неалександрийских восточных анафор τὸ ἀγιάσαι (с. 55). Совершенно неясно, зачем исследователю понадобилось обращаться к текстам анафор совсем других традиций — ΕΙΣΤΟΣΩΜΑΤΟΥΠΟΗΣΑΙ читается как εἰς τὸ σωματοποιῆσαι («чтобы отелесить», «чтобы явить») практически без конъекту-

ры (разве что ОУ заменяется на о). К сожалению, Р.-П. не замечает этого, возможно, потому, что уже дипломатический текст неправильно разбит на отдельные слова (с. 12). Глагол «σωματοποιέω»<sup>13</sup> употребляется в христианской египетской письменности III–V вв. как раз в евхаристическом контексте<sup>14</sup> и поэтому вполне ожидаем в анафоре александрийского типа; конъектура Р.-П., напротив, насильственна.

Строки 8–10.

ΛΑΒΩΝΑΡΤΟΝΚΑΙ	λαβὼν ἄρτον καὶ	λαβὼν ἄρτον καὶ
ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΣΑΣ	εὐχαριστήσας	εὐχαριστήσας καὶ
ΚΑΙΕΚΑΛΕΣΕΝ	ἐκλάσεν καὶ ἔδωκεν	ἐκάλεσεν, καὶ
ΚΑΙΕΔΩΚΕΝΤΟΙΣ	τοῖς μαθηταῖς	ἔδωκεν τοῖς
ΜΑΘΗΤΑΙΣΑΥΤΟΥ	αὐτοῦ	μαθηταῖς αὐτοῦ

Опущение καὶ после εὐχαριστήσας не требуется.

Строки 12–14.

ΛΑΒΕΤΕ	λάβετε, πῖετε· το<ὐτό	λάβετε, πῖετε
ΠΙΕΤΕΤΟΑΙΜΑΤΟ	μού ἐστίν> τὸ αἷμα	τὸ αἷμα τὸ περὶ
ΠΕΡΙΠΟΛΛΩΝΕΚ	τὸ περὶ πολλῶν	πολλῶν
ΧΥΟΜΕΝΩΝΕΙΣ	ἐκχυννόμενον εἰς	ἐκχυννόμενον εἰς
ΑΦΗΣΙΝΑΜΑΡΤΙΩΝ	ἁφесιν ἁμαρτιῶν	ἁφесιν ἁμαρτιῶν

Замена λάβετε, πῖετε τὸ αἷμα τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον («примите, пейте Кровь, за многих изливаемую») папируса на λάβετε, πῖετε· το<ὐτό μου ἐστίν> τὸ αἷμα τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον («примите, пейте: Сие есть Кровь Моя, за многих изливаемая») обосновывается Р.-П. ссылкой на греческую ретроверсию текста папируса Louvain. Cort. 27 (с. 62), но по отношению к ясному тексту Б. конъектура первоиздателя, очевидно, — излишняя.

Строка 15

Здесь Р.-П. в дипломатическом тексте предлагает читать не вполне ясную Е как О с диакритикой (ό), что совершенно неверно.

Строки 14–16.

ΚΑΙΗΜΕΙΣΤΟΑΥΤΟ	καὶ ἡμεῖς τὸ αὐτὸ	καὶ ἡμεῖς τὸ αὐτὸ
ΠΟΙΟΥΜΕΝΕΙΣΤΗΝ	ποιούμεν εἰς τὴν σὴν	ποιούμεν εἰς τὴν σὴν
ΣΗΝΑΝΑΜΝΗΣΙΝΟΣ	ἀνάμνησιν, ὅσακις	ἀνάμνησιν, ὡς
ΕΚΙΝΕΑΝΟΥΝΕΡΧΟΝ	ἐὰν συνερχόμενοι	ἐκεῖνοι ἂν, οὖν
ΤΕΣ ΠΟΙΟΥΝΤΕΣΣΟΥ	ποιῶμεν τὴν	ἔρχοντες ποιούντες
ΤΗΝΑΝΑΜΝΗΣΙΝ	ἀνάμνησιν	σου τὴν ἀνάμνησιν

<sup>13</sup> «Воплощать», «консолидировать» и т. п. — см. G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon (Oxford, 1961) 1367–1368.

<sup>14</sup> Ср.: PG 8. Col. 296a; PG 34. Col. 481b, 1896a и др.

Еще один пример необоснованной конъектуры, возникшей из-за поспешной разбивки на слова.

ΟΞΕΚΙΝΕΑΝΟΥΝΕΡΧΟΝΤΕΣΠΟΙΟΥΝΤΕΣΣΟΥΤΗΝΑΝΑΜΝΗΣΙΝ Р.-П. читает как ὅσακις ἐὰν συνερχόμενοι ποιῶμεν τὴν ἀνάμνησιν; ΟΞΕΚΙΝΕΑΝΟΥΝ превращается в ὅσακις ἐὰν, ΕΡΧΟΝΤΕΣΠΟΙΟΥΝΤΕΣ — в συνερχόμενοι ποιῶμεν, ΣΟΥ вообще опущено. Мы предлагаем читать это непростое место как ὡς ἐκεῖνοι ἂν, οὖν ἔρχοντες ποιούντες σου τὴν ἀνάμνησιν («как и они, так собираясь, творили бы воспоминание»), исправляя всего лишь одну букву оригинального текста (Ε на ο; Ι — вполне объяснимый йотацизм от ει).

Строки 18–20.

Фраза ΝΑΙΑΞΙΟΥΜΕΝΣΔΕΣΠΟΤΑΟΠΩΣΕΥΛΟΓΩΝ//ΕΥΛΟΓΗΣΗΣ ΚΑΙΑΓΙΩΣΑΓΙΑΣΗΝΤΟΙΣΠΑΣΙΝΕΞΑΥΤΩΝ//ΜΕΤΑΛΑΜΒΑΝΟΥΣΙΝΕΙΣ ΠΙΣΤΙΝΑΔΙΑΚΡΙΤΟΝ, очевидно, содержит лакуну после слова ΑΓΙΑΣΗΣ — переписчик, скорее всего, пропустил строку или две.

Но конъектура Р.-П. Ναί, ἀξιοῦμέν σε, δέσποτα, ὅπως εὐλογῶν εὐλόγησας καὶ ἀγίως ἀγιάσας πάντας τοὺς ἐκ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου τούτων μετέχοντας, ὥστε γενέσθαι τοῖς πᾶσιν ἐξ αὐτῶν μετελεμβάνουσιν εἰς πίστιν ἀδιάκριτον, основанная на анафоре свт. Василия Великого с. 79) совершенно произвольна. Папирус Louvain. Cort. 27, который мог быть использован для реконструкции текста, обрывается уже в institutio. На наш взгляд, при издании следует вообще воздержаться здесь от конъектуры и читать текст как Ναί, ἀξιοῦμέν σε, δέσποτα, ὅπως εὐλογῶν εὐλόγησας καὶ ἀγίως ἀγιάσας <...> τοῖς πᾶσιν ἐξ αὐτῶν μετελεμβάνουσιν εἰς πίστιν ἀδιάκριτον, указывая в комментарии или переводе на возможное содержание пропущенной строки или двух строк.

Строка 25.

ΔΙΑΤΟΥΑΓΙΑΣΜΕΝ	διὰ τοῦ ἡγιασμένου	διὰ τοῦ ἡγιασμένου
ΟΥΣΟΥΠΑΙΔΟΣ	σου παιδός	σου παιδός

Р.-П. читает очевидное ΑΓΙΑΣΜΕΝΟΥ как ἡγιασμένου, хотя вполне можно обойтись и без этого.

Отметим также опечатки в издании Р.-П.:

С. 1, строка 7: первоиздатель дает ὁ πάτερ, (артикл в ном., существительное — в voc.), но следует писать или ὁ πατήρ (ном.), или ὦ πάτερ (voc).

На С. 2 в строке 7 διαθήκης напечатано вместо διαθήκης; в строке 11 — δεινῆσαι вместо δειπνῆσαι; в строке 16 — τοῖς вместо ποιῶμεν.

В заключение раздела об анафоре приведем наши реконструкцию и перевод этого важнейшего текста.



## Реконструкция:

- Εἰς Θεός
- Ἰησοῦς ὁ Κύριος
- Εὐχαριστία περὶ ἄρτου καὶ ποτηρίου
- Ἄνω τὰς καρδίας ἡμῶν
- ἔχομεν πρὸς Κύριον
- ἔτι εὐχαριστήσωμεν
- Ἄξιον καὶ δίκαιον

Ἄξιον ἐστὶν καὶ δίκαιον σέ αἰνεῖν, σέ εὐλογεῖν, σέ ὑμνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν, δέσποτα Θεὲ παντοκράτωρ, <ὁ Πατήρ> τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι, τὰ πάντα, οὐρανοὺς, γῆν, θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, διὰ τοῦ ἡγαπημένου σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Κυρίου ἡμῶν δι' οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ σκοτῶν εἰς φῶς, ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ, ἀπὸ φθορᾶς θανάτου εἰς ἀφθαρσίαν, εἰς ζωὴν αἰώνιον·

ὁ καθήμενος ἐπὶ ἄρματος χειρὸς καὶ σεραφὶν ἔμπροσθεν αὐτοῦ· ὃ παριστᾷσιν χίλια χιλιάδων καὶ μύρια μυριάδων ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων, θρόνων καὶ κυριοτήτων, ὑμνοῦντων καὶ δοξολογούντων μεθ' ὧν καὶ ἡμεῖς ὑμνοῦντες, λέγοντες,

Ἄγιος, Ἄγιος, Ἄγιος, Κύριος Σαβαώθ· πλήρης σου ὁ οὐρανὸς τῆς δόξης σου·

ἐν ἡ ἐδόξασας ἡμᾶς διὰ τοῦ μονογενοῦς σου καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Κυρίου ἡμῶν· ὁ καθήμενος ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης σου ἐν τοῖς οὐρανόις· ὃς ἔρχεται κρίναι ζῶντας καὶ νεκροὺς·

δι' οὗ προσφέρομεν κτίσματά σου ταῦτα, ἄρτον τε καὶ ποτήριον· αἰτούμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε ὅπως καταπέμψῃς ἐπ' αὐτὰ τὸ ἅγιόν σου καὶ παράκλητόν σου Πνεῦμα ἐκ Σιών οὐρανόθεν εἰς τὸ σωματοποιῆσαι αὐτὰ καὶ ποιῆσαι τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα Χριστοῦ, τῆς καινῆς διαθήκης·

Καθὼς καὶ αὐτός, ἡνίκα ἔμελλεν παραδιδόναι ἑαυτόν, λαβὼν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας καὶ ἐκλάσεν καὶ ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων· Λάβετε, φάγετε, τοῦτό μοι ἐστὶν τὸ σῶμα.

Καὶ ὁμοίως, μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι, λαβὼν ποτήριον, εὐχαριστήσας, ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων·

Λάβετε, πίετε τὸ αἷμα τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἁφρῶν ἁμαρτιῶν·

Καὶ ἡμεῖς τὸ αὐτὸ ποιοῦμεν εἰς τὴν σὴν ἀνάμνησιν, ὥς ἐκεῖνοι ἄν, οὖν ἔρχοντες ποιοῦντές σου τὴν ἀνάμνησιν τοῦ ἁγίου μυστηρίου διδασκάλου καὶ βασιλέως καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Ναί, ἀξιούμεν σε, δέσποτα, ὅπως εὐλογῶν εὐλογήσῃς καὶ ἁγίως ἁγιαῖς <...> τοῖς πᾶσιν ἐξ αὐτῶν μετελεμβάνουσιν εἰς πίστιν ἀδιάκρι-

τον, εἰς μετοχὴν ἀφθαρσίας, εἰς κοινωνίαν Πνεύματος ἁγίου, εἰς καταρτισμὸν πίστεως καὶ ἀληθείας, εἰς συντελείωσιν παντὸς θελήματός σου,

ἵνα ἔτι καὶ ἐν τούτῳ δοξάζωμεν τὸ πανέντιμον καὶ πανάγιον ὄνομά σου, διὰ τοῦ ἡγιασμένου σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν, δι' οὗ σοὶ δόξα, κράτος εἰς τοὺς ἀκράτους αἰῶνας τῶν αἰώνων, Ἀμήν.

## Перевод:

- Един Бог
- Иисус Господь
- «Благодарение о хлебе и чаше»
- Ввысь сердца наши
- Имеем ко Господу
- Снова возблагодарим
- Достойно и праведно

Достойно есть и праведно Тебя хвалить, Тебя благословлять, Тебя воспевать, Тебя благодарить, Владыко Боже Вседержитель, <Отец><sup>15</sup> Господа нашего Иисуса Христа, сотворивший все из несуществующего, чтобы существовало, все — небеса, землю, море и все, что в них<sup>16</sup>, — через возлюбленного Твоего Отрока Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого призвал нас от тьмы во свет<sup>17</sup>, от незнания в познание славы имени Твоего, от тления смерти в нетление, в жизнь вечную;

Восседающий на колеснице, херувим и серафим пред ней<sup>18</sup>, Которому предстоят тысячи тысяч и тьмы тем ангелов, архангелов, престолов и господств<sup>19</sup>, воспевающих и славословящих, с которыми и мы воспеваем, говоря<sup>20</sup>:

«Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, полно Твое небо славой Твоей»<sup>21</sup>,

<sup>15</sup> В рукописи это слово отсутствует, в данном случае (и только) мы принимаем конъектуру издателя рукописи.

<sup>16</sup> Исх 20:11.

<sup>17</sup> Ср. Деян 26:18. Возможен также перевод: «через что Он призвал нас от тьмы в свет», тогда в центре сотериологии окажется не спасительное служение Христа, а сотворение мира.

<sup>18</sup> Ср. Сир 49:11.

<sup>19</sup> Ср. Кол 1:16.

<sup>20</sup> Греч. «λέγοντες». Если это чтение правильно, то pre-Sanctus, Sanctus, post-Sanctus и указание на принесение даров суть части одной фразы: «Восседающий... Которому предстоят тысячи тысяч... господств... с которыми и мы... говоря: «Свят...»... через Него приносим...». Однако коптская версия заставляет предположить, что, скорее, чтение «λέγοντες» неверно и следует читать здесь «λέγομεν» («говорим»).

<sup>21</sup> Ср. Ис 6:3.

в которой Ты прославил нас через единокровного Твоего и рожденного прежде всякого творения Иисуса Христа<sup>22</sup>, Господа нашего, восседающего<sup>23</sup> одесную величия Твоего на небесах<sup>24</sup>, Который грядет судить живых и мертвых<sup>25</sup>,

через Него<sup>26</sup> приносим Тебе творения эти, хлеб и чашу; просим и умоляем Тебя, да ниспослешь на них Святого Твоего и Утешительного Твоего Духа из Сиона небесного, чтобы явить их на деле: хлеб — Телом Христовым, чашу же — Кровью Христовой, Нового Завета:

Как и Он, когда восхотел отдать [Себя], взяв хлеб и возблагодарив, и воззвал, и подал ученикам Своим, говоря:

«Примите, ешьте; Сие есть Мое Тело»<sup>27</sup>.

И подобно, после совершения вечери, приняв чашу, возблагодарив, подал им, говоря:

«Примите, пейте Кровь, за многих изливаемую во оставление грехов»<sup>28</sup>;

и мы то же самое творим в Его воспоминание<sup>29</sup>, как и они<sup>30</sup>, собираясь вместе, творили бы воспоминание святого таинства Учителя и Царя и Спасителя нашего Иисуса Христа<sup>31</sup>.

Ей, молимся Тебе, Владыка, да благословляя — благословишь<sup>32</sup>, — и свято<sup>33</sup> освятишь [... чтобы они послужили]<sup>34</sup> всем причащающимся от них для веры нераздельной, для приобщения нетления, для общения Духа Святого, для совершенствования веры и истины, для выполнения всей воли Твоей,

<sup>22</sup> Кол 1:15.

<sup>23</sup> Буквально: «Восседающий».

<sup>24</sup> Ср. Евр 1:3.

<sup>25</sup> Ср. 2 Тим 4:1.

<sup>26</sup> Возможный перевод: «Ради Него».

<sup>27</sup> Мф 26:26, Мк 14:22.

<sup>28</sup> Ср. Мф 26:27–28.

<sup>29</sup> Более точным был бы перевод не «в Его воспоминание», а «в Твое воспоминание», но такой перевод не соответствует смыслу евхаристического воспоминания — ср. следующую строку анафоры.

<sup>30</sup> Апостолы.

<sup>31</sup> Ср. 1 Кор 11:20, 23–26.

<sup>32</sup> Ср. Пс 131:15.

<sup>33</sup> Возможно, переписчик в данном случае ошибся, и здесь должно стоять слово «освящая». Ср. со сходным выражением в epiclesis I коптской анафоры свт. Кирилла.

<sup>34</sup> В рукописи сразу после слова «освятишь» следует «всем причащающимся», но такое чтение бессмысленно. Как нам кажется, переписчик пропустил здесь строку. Предлагаемая нами в данном случае конъектура совершенно условна и призвана лишь прояснить смысл текста.

Да снова и в сем прославим всечестное и всесвятое имя Твое, через освященного<sup>35</sup> Твоего Отрока Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого Тебе слава, держава в неслагаемые веки веков,

Аминь.

## 2. Благодарственная молитва.

Примерно две трети С. 3 Б. занимает благодарственная молитва после причащения Святых Таин (судя по содержанию; заглавия у молитвы нет), близкая по содержанию ко второй эпиклезе анафоры и имеющая с ней словесные параллели. Первоиздатель почему-то воздержался от издания дипломатического текста молитвы и ограничился реконструкцией. Если не принимать во внимание явно неверные конъектуры, о которых речь пойдет ниже, следует отметить небрежность в издании Р.-П., а именно: 1) круглыми скобками отмечено разведенное титло в строке 15 имени Иисуса Христа, хотя в той же строке, а также в строке 2 есть и другие слова под титлами; 2) целый ряд вероятных конъектур никак не отмечен Р.-П. в тексте (строка 3: ἐπὶ (Б.: ελεῖ), строка 5: παρακαλοῦμεν σε (Б.: παρακαλοῦμεν σοι), строка 8: εἰς ἀγνείαν (Б.: εἰς ἀγαπᾶν), строка 9: ἀναπέσωσιν (Б.: ἀναίνεωσιν)), так что подлинные чтения и конъектуры никак не различаются, что в данном случае, за отсутствием дипломатического текста, некорректно; 3) строки 13–14 разделены в Б. так: σεσωσμένοι (у Р.-П.: σεσωσμένοι).

Неверными нам представляются две конъектуры первоиздателя.

1. В строке 4 Р.-П. читает ясное ΤΟΥΠΟΤΗΡΙΟΥΚΑΙΤΟΥ ΑΓΙΑΣ ΜΕΝΟΥ как τοῦ ποτηρίου τοῦ ἁγίου, хотя вполне можно понять сочетание как «[...] благодарим за Причащение...» Чашы и Освящаемого [т. е. Христа]».

2. В строках 13–15 также совершенно ясное ΣΕΣΩΣΜΕΝΟΙ ΑΠΟ ΠΑΝΤΟΣ ΚΑΚΟΥ ΚΑΙ ΛΕΛΥΤΡΩΜΕΝΟΙ ΑΠΟ ΠΑΣΩΝ ἁνομιῶν καὶ τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι ἐν παντὶ θελήματι θεοῦ; слова в скобках не нужны и это место прекрасно читается как σεσωσμένοι ἀπὸ παντὸς ἁνομιῶν καὶ τέλειοι ἐν παντὶ θελήματι θεοῦ («спасенные от всякого [из] беззаконий и усовершеншаемые во всяком волении Божию») вообще без конъектуры!

## 3. Молитва возложения рук на больных.

Молитва возложения рук на больных (χειροθεσία<sup>36</sup> ἐπὶ ἀσθενούντων) занимает последнюю треть 3-й и пять первых строк 4-й страниц Б. Как

<sup>35</sup> Буквально: «освящаемого».

<sup>36</sup> В Б.: χειροθεσία — м. б., переписчик имел в виду [εὐχὴ] χειροθεσία («молитва руковожложения»); первоиздатель учел эту возможность, но для подтверждения своего чтения сослался на Евхологий Сарациона (с. 100).

и в случае с предыдущей молитвой, Р.-П. не приводит здесь дипломатического текста; но, в отличие от нее, указывает теперь оригинальные чтения Б. и свои конъектуры (С. 3, строки 19, 20, 21, 22, 24, 26; С. 4, строки 2 и 3). Однако одна из конъектур Р.-П. не отмечена (τοῦ ἐλέους вместо ΤΟΕΛΕΟΣ в Б.: С. 3, строка 24), опять не отмечены разведенные титла (С. 3, строка 19 и на С. 4, строка 3). Чрезмерной представляется конъектура ἡγίασμένου (в Б.: ΑΓΙΑΣΜΑΤΟΥ); мы предложили бы ἁγίασμένου (см. комм. К 25 строке С. 2 (окончание анафоры)). Лишняя на наш взгляд конъектура предложена первоиздателем в строке 24 С. 3: ΟΥΤΩ он читает как начало зависимого оборота ὅπως...; мы предлагаем обойтись без конъектуры и читать это место как начало нового предложения: Οὕτω... Наконец, по замечанию проф. Н. Heinen (Трип), Р.-П. неправильно переводит ἀντιλήψεως в первой строке С. 4 как les ad- versitats (с. 99) — ἀντιλήψις значит не «противник», а «заступление».

#### 4. Экзорцизм над елеем для больных.

Следом за молитвой возложения рук на больных в Б. идет «экзорцизм елея недвижимых» (т. е. больных), занимающий оставшиеся 20 строк С. 4 и начальную часть С. 5. Заглавие этой молитвы в Б. предваряется замечанием: ΤΩΑΥΤΩΤΥΠΩ («по тому же чину»), что указывает на явную связь экзорцизма с предыдущей молитвой. Сам обычай освящения особого елея для помазания больных, отмеченный уже в Иак 5. 14–15, представляет собой ни что иное, как Таинство Елеосвящения; Б. в этом случае, наряду с некоторыми другими египетскими памятниками, является одним из древнейших источников, содержащих конкретные молитвы этого Таинства. Но Р.-П. почему-то отнюдь не подчеркивает этот факт — ссылаясь на Иак. у него имеется (с. 107), но нет никаких указаний на обширную литературу, посвященную Елеосвящению.

Издание текста молитвы (дипломатического опять нет) вопросов не вызывает; можно отметить, что отличия конъектур от подлинных чтений Р.-П. приводит не возле текста, а после перевода и комментария, через страницу, что неудобно; далее, первоиздатель напрасно вставил скобки в ясно читаемую 17-ю строку С. 4; в строках 8 и 19 С. 4 не указаны разведенные титла; не отмечено, что Εἰς Θεός в 6-й строке С. 5 переписчик написал вверх ногами.

#### 5. Акростишный гимн.

Шестую и седьмую страницы Барселонского папируса занимает гимн с алфавитным акростихом, названный первоиздателем по первым словам «Ἀγνὴν θυσίαν», и оставленный им практически без комментариев. Основу сюжета гимна составляет история жертвоприношения Авраама, но встречаются и другие мотивы: пророчества Моисея и Исаии, обращения, наставления и др. К сожалению, первоиздатель так и не оп-

ределил литургическую функцию песнопения. На наш взгляд, существует одна очень близкая аналогия нашему памятнику — крещальный гимн с алфавитным акростихом III—IV вв. (РО. 4/2. Р. 207–209). В обоих текстах на середине, после двенадцатой строфы, тон резко меняется: здесь монолог Исаака сменяет обращение к мученикам и наставление, а там рассказ о страстях Христа — то же наставление. Кроме того, характерен последний возглас Исаака: «Молитесь, к Богу я иду», а строфой раньше говорится об омовении Исаака перед жертвоприношением, о чем нет речи в Библии. Поэтому, с большой осторожностью можно предположить, что мы имеем здесь дело с таким же крещальным гимном. В Б. он был включен, возможно, лишь потому, что у писца оставалось две свободных страницы.

Ничего не говорит Р.-П. и о метрической стороне памятника. Конечно, метрика гимна далека от какого-либо регулярного стихосложения, однако некоторые базовые моменты все следует отметить. Каждая строфа, начинающаяся с одной из букв алфавита, распадается на три или четыре ритмических отрывка, причем последний из них повторяется по несколько раз в разных строфах (всего существует 12 вариантов концовок, и из них лишь встречаются только по одному разу). Каждый из этих членов содержит обычно три базовых ударения, а между этими ударениями расположены чаще всего два безударных слога, а на конце, в подавляющем большинстве случаев, ударение расположено на предпоследнем слоге (такая схема очень похожа на вышеупомянутый гимн опубликованный в РО). Таким образом, наш памятник представляет собой образец раннего тонического стихосложения, предназначенный для музыкального исполнения (судя по наличию припевов, что роднит его с опубликованным одним из авторов рецензии в 3 выпуске «Христианского Востока» гимном из Acta Andreae et Matthiae apud anthropophagos [BHG 110b]).

Ниже разобраны отдельные неточности Р.-П. в публикации текста.

#### Стр. 6.

##### Строки 2–3.

Текст папируса	Реконструкция Р.-П.	Реконструкция авторов рецензии
ΑΡΧΗΝΑΒΡΑΑΜ ΚΑΙΣΑΡΡΑ...	Ἀρχήν. Αβραάμ καὶ Σαρρά...	Ἀρχήν Ἀβραάμ καὶ Σάρρα...

Ἀρχήν вместо «начало» у Р.-П., которое должно было бы стоять в ном., а не в асс., следует понимать как асс. temporis «в начале».

##### Строка 3.

ΒΟΥΛΗΝΑΓΙΑΝ ΕΡΩΤΟΥΝ	Βουλὴν ἀγίαν ἐρωτῶν	Βουλὴν ἀγίαν ἠρώτων,
------------------------	------------------------	-------------------------

Конъектура Р.-П. ἐρωτῶν (вместо ΕΡΟΤΟΥΝ в папирусе) представляется менее вероятной, чем смешение эпсилона и эты, не превратившейся еще к IV в. окончательно в «и» — это дает нам форму ἡρώτου, засвидетельствованную, в том числе, и в Новом Завете (Мф 15:23).

Строки 5–7.

ΓΝΩΜΗΝΙΑΡΟ	Γνώμην ἴλαον ἵνα	Γνώμην ἴλαρόν ἵνα
ΝΙΝΑΔΩΣΩ	δώσω,	δώσω,
ΙΝΑΜΑΡΤΥΡΩΝ	ἵνα μαρτυρῶν	ἵνα μάρτυρων
ΠΑΙΔΑΠΟΙΗΣΩ	παῖδα ἀνοίσω	παῖδα ποιήσω
ΧΗΤΟΥΤΟΝΕΚΟΣ	Χριστόν τοῦτον	χρηστόν τοῦτον
ΜΗΣΑΣ	ἐκόσμησας,	ἐκόσμησας,
ΕΥΜΕΝΟΙΘΕΟΝ	εὐμενεῖς θεόν	εὐμενὴ θεόν
ΟΜΟΛΟΓΕΙΤΑΙ	ὁμολογεῖτε.	ὁμολογεῖται.

Одна из самых спорных строк в предложенной Р.-П. реконструкции гимна. В оригинале ясно читается ἴλαρόν, а не ἴλαον, как и ποιήσω, но не ἀνοίσω. Последнее снижает вероятность конъектуры μαρτυρῶν («чтобы свидетельствуя, сделать чадом»), заставляя отдать предпочтение вариантам μάρτυρον (эпический асс. sing.; «чтобы свидетелем сделать чадом») или μαρτύρων («чтобы одним из свидетелей сделать чадом»). ΧΗ папируса — вроде бы явное *poen sacrum* Χριστόν, которому, однако, стоило бы предпочесть более подходящее χρηστόν («прекрасно его ты украсил» вместо «как Христа его ты украсил»), что не исключает, впрочем, возможности оригинальной игры слов. Εὐμενεῖς вместо оригинального ΕΥΜΕΝΟΙ неудачно как по форме, так и по смыслу («благосклонно Бога воспевайте» вместо «Благосклонного Бога воспевают»). Принятие оригинального ὁμολογεῖται вместо ὁμολογεῖτε у Р.-П. позволяет элиминировать редкое в гимне обращение в 2 pers. plur.

Строки 7–8.

ΔΕΥΔΕΣΠΟΤΑΚΥΡΙΕ	Δεῦτε, δέσποτα	Δεῦ, δέσποτα,
ΠΑΝΤΩΝ	κύριε πάντων,	κύριε πάντων,
ΛΑΒΕΠΑΙΔΑΝΕΜΟΝ	λαβέ παῖδά μου,	λαβέ παῖδα <ν> ἐμόν,
ΕΙΣΙΝΘΥΣΙΑΝΕΝ	ἀγνὴν θυσίαν,	εἰς ἣν θυσίαν
ΔΟΤΕΤΕΚΝΟΝ	ἔναυε τέκνον.	ἐνδυται τέκνον.

Данная строфа — пример насильственности конъектур Р.-П. Совершенно не оправдано не согласованное в числе исправление Δεῦτε вместо оригинального δεῦ, которое зафиксировано, например, в *Aporhthegmata patrum* (Coisl. 126, 7). Также непонятна замена очевидного ἐμόν на произвольное μου. ΕΙΣΙΝ папируса — действительно малопонятно, однако это еще не повод для уподобления его началу гимна. Столь же грубо исправление оригинального ΕΝΔΟΤΕ на нигде не засвидетельствованное ἔναυε, хотя параллели в строках на Θ, Σ и Ω подтверждают подлин-

ность чтения ΕΝΔΟΤΕ/ΕΝΔΥΤΕ: нам кажется возможным реконструировать здесь атематическую форму ἐνδυται (вместо ἐνδύεται), а ΕΙΣΙΝ понимать как εἰς ἣν, так что вся фраза будет означать «в ту жертву, для которой облачается чадом».

Строки 8–10.

ΕΠΙΓΗΡΕΤΕΚΝΑ	Ἐπὶ γῆρας τέκνον	Ἐπὶ γῆρει τέκνα
ΣΥΜΟΙΔΩΚΕΣ	σύ μοι ἔδωκας,	σύ μοι δῶκες,
ΓΕΡΙΑΝΠΑΛΑΙΑΝ	γέρας παλαιὸν σὺν	γεραῖαν παλαιάν
ΣΟΥΣΑΡΡΑ	Σαρρα ἐκίχαμεν	σου Σάρρα ἐκίχαμεν
ΟΙΚΙΧΑΜΕΝ	ἀλλὰ μοι ἔδωκες,	
ΑΛΛΑΜΕΔΩΚΕΣΑ	ἀλλὰ παρ' ἐμοῦ	ἄλλα μ' ἔδωκες,
ΛΑΜΕΛΑΒΕΣ	ἔλαβες...	ἄλλα μ' ἔλαβες...

Вместо оригинального ΓΗΡΕ все же предпочтительней читать γῆρει, а не γῆρας. Τέκνα выглядит, конечно, странно, но между тем, ясно читается и не требует поправки на τέκνον. ΔΩΚΕΣ папируса, как кажется, можно не заменять на ἔδωκας, но сохранить в виде аориста без приращения δῶκες. Конъектура Р.-П. γέρας παλαιὸν σὺν Σαρρα ἐκίχαμεν выглядит, на первый взгляд, привлекательно, однако слишком сильно противоречит оригиналу: по-видимому, эта строка — реплика ангелов; и принимая ее такой, какая она в оригинале, мы должны переводить ее «к старике древней твоей Сарре пришли мы». Греческий не знает конструкции ἀλλά—ἀλλὰ, зато широко пользуется выражением ἄλλα—ἄλλα. ΜΕΔΩΚΕΣ вполне можно разделить на μ' ἔδωκες, а не восстанавливать μοι ἔδωκες; еще большим произволом является конъектура παρ' ἐμοῦ вместо того же μ', апокопированного на сей раз из μου.

Строки 11–13.

ΖΩΝΗΣΤΟΛΗΣΕΝ	Ζώναις στολὴν	Ζώνης, στολῆς
ΔΟΤΕΤΕΚΝΟΝ	ἐνδυε, τέκνον,	ἐνδυται τέκνον,
ΕΥΛΟΝΔΩΜΟΙΣΙΝ	ξύλον δ' ὥμοισι	ξύλον δ' ὥμοισιν
ΕΠΕΡΑΣ	ἐπῆρας,	ἐπαίρας,
ΙΝΑΤΩΠΑΤΡΙΔΩΡΟΝ	ἵνα τῷ πατρὶ	ἵνα τῷ πατρὶ δῶρον
ΑΝΥΣΥ	δῶρον ἀνοίσω,	ἀνύση,
ΘΗΝΤΟΝΔΕΜΟΙ	θητόν δ' ἐμὲ	θητόν δέ με
ΖΩΝΕΣΣΙ	ζωογονήσῃ.	ζωογονήσῃ.

Несмотря на некоторую синтаксическую неправильность оригинальную форму первой строки можно, как кажется, сохранить неизменной (относительно ἐνδυται см. комм. к пред. строфе), тогда как конъектура Р.-П. предполагает изменение, как минимум, 3 слов. Во второй строке главную сложность представляет собой форма ΕΠΕΡΑΣ: 2 лицо разрушает синтаксис фразы, а эпическое причастие выглядит необычно, хотя

и не невероятно. Непонятен и его отказ в от исходного глагола ἀνοίω в пользу ἀνοίγνυμι, и тем паче изменение лица с 1-го на 3-е. Дабы не умножать отступлений от нормы без необходимости, прочтение ΔΕΜΕ как δέ με следует предпочесть варианту δ' ἐμέ.

Строки 13–14.

ΗΩΝΙΩΝΙΝΩΝΕΣΣΕΤΕ	<u>Ἡωνιονων εσσετε</u>	Αἰὼν αἰωνίων
ΜΑΛΛΟΝ	<u>μᾶλλον.</u>	ἔσεται μᾶλλον,
ΚΑΙΡΩΓΑΡΠΛΟΥΤΟΣ	<u>καιρῶ γὰρ κλουτος</u>	καιρὸς γὰρ
ΟΡΑΤΕ	<u>οραται</u>	πλουτος ὁραται
ΟΝΠΙΣΤΙΝΕΧΗΣ	ἐὰν πίστιν ἔχῃς.	ὦν πίστιν ἔχει.
ΣΩΘΗΣΟΙ	σωθήσῃ...	σωθήσῃ...

Для первой части, которую Р.-П. не пытается восстановить (стоит отметить, впрочем, ошибочное чтение ΚΛΟΥΤΟΣ вместо ΠΛΟΥΤΟΣ), мы предлагаем свою реконструкцию. Форму ΟΝ можно прочесть как ὦν, без изменения ее фонетического облика, как у Р.-П. (ἐάν) — для непротиворечивого понимания этого пассажа придется элиминировать одну из двух сигм: ἔχει вм. ἔχεις.

Строки 16–17

ΛΑΒΕΠΑΙΔΑΝΕΜΟΝ	λαβὲ παῖδά μου,	λαβὲ παῖδα ἐμόν.
ΜΕΓΑΔΩΡΟΝ	μέγα δῶρον,	μέγα δῶρον,
ΕΙΣΙΝΘΥΣΙΑΝ	ἀγνὴν θυσίαν	εἰς ἣν θυσίαν
ΕΝΔΥΤΕΚΝΟΝ	ἐναυγε τέκνον.	ἐνδυται τέκνον.

См. комм. к стр. 7–8

Строки 17–19.

ΙΣΑΚΓΕΛΕΓΕΝ	Ἰσαακ δ' ἔλεγε	Ἰσὰκ δ' ἔλεγεν
ΞΥΛΑΚΕΙΝΤΑΙ	ξύλα κεῖται,	ξύλα κεῖνται,
ΚΑΙΕΝΙΠΑΤΗΡ	καὶ ἐνι, πάτερ,	καὶ ἐνι, πατήρ,
ΘΥΜΑ	θύμα	θύμα
ΠΑΥΣΟΙΤΗΝΔΕΞΗΝ	<u>που σοι την δε σην</u>	παύσῃ τήνδε σὴν
ΜΑΧΑΙΡΑΝ	<u>μαχαιραν.</u>	μάχαιραν,
ΙΝΑΤΩΠΑΤΡΙ	ἵνα τῷ πατρὶ	ἵνα τῷ πατρὶ
ΔΩΡΟΝΑΝΥΣΙ	δῶρον ἀνοίσω.	δῶρον ἀνύσῃ.

Такие конъектуры Р.-П., как Ἰσαακ, κεῖται и πάτερ, во-первых, не оправданы, а во-вторых, стремятся приблизить достаточно простой язык гимна к не свойственным ему классическим образцам. Для третьего члена строфы, оставленной первоиздателем без интерпретации, мы предлагаем собственное прочтение. Относительно ἀνοίω см. комм. к С. 6, строки 11–13.

Строки 19–20.

ΚΑΙΕΙΣΟΥΣΙΑΝ	Καίεις οὐσίαν	Καίῃς (θ)υσίαν
ΣΟΥΤΟΤΕΚΝΟΝ	σου, τὸ τέκνον	σου, τὸ τέκνον
ΣΥΕΙΠΑΤΕΡΘΥΜΑ	σοῦ εἰ, πάτερ, θύμα	σύ εἰ, πάτερ, θύμα
ΔΟΥΝΑΙ	δοῦναι,	δοῦναι,
ΙΝΑΤΩΠΑΤΡΙ	ἵνα τῷ πατρὶ	ἵνα τῷ πατρὶ
ΔΩΡΟΝΑΝΥΣΙ	δῶρον ἀνοίσω.	δῶρον ἀνύσῃ.

Хотя в оригинале стоит ΟΥΣΙΑΝ, слово это кажется здесь менее подходящим по смыслу, чем законная конъектура θυσίαν, находящая себе параллель θύμα в следующей строке. Совершенно непонятно чтение Р.-П. σοῦ (т.е. «твое еси, отче, принести жертву»), в котором он и сам, правда, сомневается, вместо оригинального σύ (т.е. «ты должен, отче, принести жертву»). Относительно ἀνοίω см. комм. к С. 6, строки 11–13.

Строки 22–23.

ΜΗΤΗΡ	Μήτηρ	Μήτηρ
ΜΕΤΡΕΦΕΝΜΕ	μ' ἔτρεφεν...	μ' ἔτρεφέν με...

Считая μ' в строке 1 С. 6 за сокращенное με, а не μου (ср. строфу на Е), Р.-П. был вынужден совершенно безосновательно выпустить действительно присутствующее в оригинале με.

Строки 24–26.

ΝΥΝΜΑΡΤΥΡΕΣ	νῦν μάρτυρες,	Νῦν μάρτυρες.
ΗΛΘΑΤΕΠΑΝΤΕΣ	ἦλθατε πάντες,	ἦλθατε πάντες,
ΝΥΝΜΑΡΤΥΡΕΣ	νῦν μάρτυρες,	νῦν μάρτυρες,
ΟΜΟΛΟΓΕΙΤΑΙ	ὁμολογεῖτε,	ὁμολογεῖτε.
ΧΗΨΥΞΑΣΙΝ	χρηστὸν ψυχᾶσιν	χρηστὸν ψυχᾶσιν
ΙΝΑΔΩΜΕΝ	ἵνα δώμεν...	ἵνα δώμεν...

Глагольная пара оригинала ΗΛΘΑΤΕ-ΟΜΟΛΟΓΕΙΤΑΙ представляет некоторую сложность для интерпретации, которая, однако, должна быть в любом случае однозначной: это либо императивы (и тогда надо читать ἔλθατε), либо аорист и имперфект (и тогда надо читать ὁμολογεῖτε), что нам кажется предпочтительным. Относительно χρηστὸν см. комм. к стр. 5–7.

Строки 27–28.

ΞΕΝΟΣΟΥΤΟΣ	Ο ξενος ουτος	Ξένος οὔτος
ΟΚΟΣΜΟΣΟΡΑΤΕ	ο κοσμος ορατε	ὁ κόσμος ὁράται
ΟΝΠΙΣΤΙΝΕΞΗΣ	ἐὰν πίστιν ἔχῃς.	ὦν πίστιν ἔχῃς.
ΣΩΘΗΣΗ	σωθήσῃ...	σωθήσῃ...

К стр. 1, оставленной Р. П. без интерпретации, первоиздатель отнес еще ошибочно кружочек, служащий дополнительным украшением разделителя строф. Относительно ὦν см. комм. к С. 6, строки 8–10.

## С. 7.

## Строки 2

ΘΗΝΤΟΝΔΕΜΟΙ	θνητὸν δ' ἐμέ	θνητὸν δέ με
ΖΩΓΟΝΗΣΣΙ	ζωγονήσῃ.	ζωγονήσῃ.

Относительно δέ με см. комм. к С. 6, строки 8–10.

## Строки 4–5.

ΙΝΑΤΟΝΒΕΛΙΑΡΚΑΙ	ἵνα τὸν Βελιάρ	ἵνα τὸν Βελιάρ
ΚΑΤΑΚΑΥΣΗ	κατακαύσῃ.	κατακαύσῃ.
ΥΝΗΤΟΣΕΜΕΖΩΓΟ	θνητὸν ἐμέ ζωγο	θνητὸν [δ]έ με ζωγο
ΝΗΣΣΙ	νήσῃ.	νήσῃ.

Здесь переписчик папируса допустил две явные ошибки: лишнее ΚΑΙ перед ΚΑΤΑΚΑΥΣΗ и ΘΗΝΤΟΣΕΜΕ вместо ΘΗΝΤΟΝΔΕΜΕ, так что нет необходимости отказываться здесь от δέ, засвидетельствованного на С. 6, строка 13, и С. 7, строка 2.

## Строки 5–6.

ΙΞΕΝΠΡΟΦΗΤΗΣ	εἶξεν προφήτης	εἶξεν προφήτης
ΡΟΙΖΑΝΑΝΑΒΗΝΑΙ	ροίζηδὸν ἀναβῆναι	ροίζον ἀναβῆναι
ΤΟΚΥΜΑ	τὸ κύμα...	τὸ κύμα...

Слово ΡΟΙΖΑΝ, несомненно, требует конъектуры, однако вариант ροίζον кажется много меньшим насильем над оригиналом, чем ροίζηδόν у Р.-П.

## Строки 7–8.

ΛΑΒΕΠΑΙΔΑΝΕΜΟΝ	λαβὲ παῖδά μου,	λαβὲ παῖδα ἐμόν,
ΜΕΓΑΔΩΡΟΝ	μέγα δῶρον,	μέγα δῶρον,
ΕΙΣΙΝΘΥΣΙΑΝ	ἀγνήν θυσίαν	εἰς ἣν θυσίαν
ΕΝΔΥΤΕΤΕΚΝΟΝ	ἐναυγε τέκνον.	ἐνδύται τέκνον.

См. комм. к С. 6, строки 7–8.

## Строки 10–11.

ΥΠΟΜΕΙΝΑΤΕ	ὑπομείνατε	ὑπομείνεται
ΚΑΛΩΣΗΣΑΙΑΣ	καλῶς Ἡσαίας,	καλῶς Ἡσαίας,
ΑΤΕΕΠΡΙΖΕΝΚΑΙ	ἀτεσπρίζεν καὶ	ὅτε ἐπρίζεν, καὶ
ΠΡΟΣΕΦΩΝΕΙ	προσεφώνει...	προσεφώνει...

Совершенно непонятно, как у Р.-П. согласуются 2 pers. plur. ὑπομείνατε и sing. Ἡσαίας. Во втором члене строфы мы предлагаем небольшую конъектуру (ὅτε вместо ΑΤΕ), позволяющую восстановить осмысленный текст.

## Строки 12–14.

ΦΕΥΓΩΝΤΟ	Φεύγων τὸ	Φεύγων τὸ
ΠΡΩΤΕΡΟΝ	πρώτερον	πρώτερον
ΤΗΝΙΔΙΑΝΓΑΜΕΤΗΝ	ιδίαν γαμετήν,	ιδίαν γαμετήν
ΑΛΗΝΗΝΦΕΥΓΕΙ	ἄλ[ος] στήλ[ην], φεύγει,	ἀλίνην φεύγει
ΕΜΠΡΟΣΘΕΝΜΗ	ἐμπροσθεν μὴ	ἐμπροσθεν μὴ
ΒΛΕΠΕ	βλέπε,	βλέπε,
ΜΗΣΕΘΕΟΣΠΕΤΡΑΝ	μὴ σε θεὸς [εἰς] πέτραν	μὴ σε θεὸς πέτραν
ΣΤΗΣΑΙ	[μετα]στήσῃ.	στήσῃ.

В этой строфе Р.-П. вводит неоправданные дополнения к довольно ясно читающимся слов оригинала: ἄλος στήλ[ην] вместо ἀλίνην и εἰς πέτραν μεταστήσῃ вместо πέτραν στήσῃ.

## Строки 15–16.

ΤΟΙΣΘΑΙΒΟΜΕΝΟΙΣ	τοῖς θλιβομένοις	τοῖς θλιβομένοις
ΔΩΡΟΙΣΙ	δώροισι,	δώροισι,
ΚΟΣΜΟΣΓΑΡ	κόσμος γὰρ	κόσμος γὰρ
ΠΛΟΥΤΟΣΟΡΑΤΑΙ	πλοῦτος ὁράται.	πλοῦτος ὁράται.

Непонятно, почему первоиздатель отказался от интерпретации правильно прочтенного им фрагмента: первую его часть можно перевести «дарами несчастным», а вторая находит параллели на С. 6, строки 13–14 и 27.

## Строки 16–18.

ΨΥΧΗΝΜΗΣΕ	Ψυχὴν μὴ σε	Ψυχὴ<ν> μου σε,
ΠΑΤΗΡ	πατὴρ	πατὴρ,
ΠΡΟΤΟΝΟΙ	πρὸτον οἱ	πρὸ τῶν <οἱ>
ΠΡΟΚΕΟΜΕΝΩΝ	προκειμένων	προκαίσιμῶν
ΚΑΙΚΑΥΣΙΟΝ	καὶ καύσιον	καὶ καύσεων
ΚΥΡΙΟΝ	κύριον	κύριον
ΟΜΟΛΟΓΕΙΤΑΙ	ὁμολογείται.	ὁμολογείται.

Данная строфа, по-видимому, сильно искажена переписчиком, и поэтому Р.-П. отказался ее интерпретировать. Попробуем дать свою реконструкцию: мы вынуждены исправить ΨΥΧΗΝ на ψυχή, ΚΑΥΣΙΟΝ на καύσεων и исключить непонятное ΟΙ; ΜΗ может соответствовать ΜΟΙ оригинала, часто стоящее в гимне вместо μου.

## Строка 19.

ΛΑΒΕΠΑΙΔΑΝΕΜΟΝ	λαβὲ παῖδα ἐμόν	λαβὲ παῖδα ἐμόν
ΜΕΓΑΔΩΡΟΝ	[μέγα δῶρον].	[μέγα δῶρον].
ΕΙΣΙΝΘΥΣΙΑΝ	εἰς ἣν θυσίαν	εἰς ἣν θυσίαν
ΕΝΔΥΤΕΤΕΚΝΟΝ	ἐνδύται τέκνον.	ἐνδύται τέκνον.



См. комм. к С. 6, строки 7–8.

Так как текст этого гимна представляется нам, с одной стороны, чрезвычайно интересным, а с другой — издан Р.-П. неудачно, то имеет смысл привести нашу реконструкцию греческого текста с переводом.

# Реконструкция:

Ἀγνὴν θυσίαν ἵνα δώμεν,  
καὶ οὐ μὴ σε τὸ πῦρ κατακαύσῃ.

Ἀρχὴν Ἀβραάμ καὶ Σάρρα  
φίλος ἄγγελος ἦλθεν προθύμως <...>

Βουλὴν ἁγίαν ἠρώτων,  
ἅγιος πατριάρχης·  
θεὲ δέσποτα, καὶ τί ποιήσω.

Γνώμην ἱλαρὸν ἵνα δώσω,  
ἵνα μάρτυρον παῖδα ποιήσω·  
χρηστὸν τοῦτον ἐκόσμησας,  
εὐμενὴ θεὸν ὁμολογεῖται.

Δεῦ, δέσποτα, κύριε πάντων,  
λάβε παῖδα ἐμόν <μέγα δῶρον>,  
εἰς ἣν θυσίαν ἐνδύται τέκνον.

Ἐπὶ γῆρι τέκνον σύ μοι δώκες·  
γεραιὰν παλαιὰν σου Σάρρα ἐκί-  
χαμεν·  
ἄλλα μ' ἔδωκες, ἄλλα μ' ἔλαβες,  
δέσποτα, σὸν γὰρ τὸ δῶρον.

Ζώνης, στολῆς ἐνδύται τέκνον,  
ξύλον δ' ὥμοισι ἐπήρας,  
ἵνα τῷ πατρὶ δῶρον ἀνύσῃ,  
θνητὸν δέ με ζωογονήσῃ.

Αἰώνιων αἰῶν ἔσεται μάλλον,

καιρὸς γὰρ πλοῦτος ὁράται·

ὦν πίστιν ἔχει, σωθήσεται,  
καὶ οὐ μὴ σε τὸ πῦρ κατακαύσῃ.

Θεὲ δέσποτα, κύριε πάντων,  
λάβε παῖδα ἐμόν, μέγα δῶρον,  
εἰς ἣν θυσίαν ἐνδύται τέκνον.

# Перевод:

Чистую жертву чтоб принести нам  
— и огонь пусть тебя не пожжет.

Аврааму и Сарре в начале  
друг-ангел явился со рвеньем...

Совета святого спросили,  
святой патриарх:  
Боже Господи, что же мне делать?

Весело чтобы ответить,  
чтоб свидетелю чадо мне сделать?  
Прекрасно его ты украсил,  
Благосклонного Бога он исповедает.

Гряди, Владыко Господи всех,  
прими чадо мое, великий дар,  
в ту жертву, к которой облачается  
дитя.

В старости чадо Ты мне дал.  
Старицы древней твоей Сарры мы  
достигли.  
То мне дал Ты, это у меня отнял,  
Господи, Твой ведь это дар.

Пояс, платье одевает дитя,  
на плечи же дерево поднял,  
чтобы Отцу принести дар,  
а меня, бrenного, оживить.

Пусть лучше людям века достанет-  
ся век,  
ведь временное только кажется бо-  
гатством:

кто верует в это, спасется —  
и огонь пусть тебя не пожжет.

Боже Владыко Господи всех,  
прими чадо мое, великий дар,  
в ту жертву, к которой дитя облачается.

Ἰσαὰκ δ' ἔλεγεν· ξύλα κεῖνται,  
καὶ ἐνι, πατὴρ, θύμα·  
παύσῃ τήνδε σὴν μάχαιραν,  
ἵνα τῷ πατρὶ δῶρον ἀνύσῃ.

Καίης θυσίαν σου, τὸ τέκνον·  
σὺ εἶ, πατὴρ, θύμα δοῦναι,  
ἵνα τῷ πατρὶ δῶρον ἀνύσῃ.

Λοῦσόν με, πάτερ, καὶ δῆσον  
καὶ ἐπὶ πῦρ με θές μέσον ὁρος.

ἵνα μου ψυχὴν θεὸς ἄρῃ,  
καὶ οὐ μὴ σε τὸ πῦρ κατακαύσῃ.

Μήτηρ μ' ἔτρεφέν με προθύμως,

ὁ πατὴρ μ' ἐφίλει ἀγαπήσας·  
εὐχέσθων, πρὸς θεὸν εἶμι.

Νῦν, μάρτυρες, ἔλθατε πάντες,  
νῦν, μάρτυρες, ὁμολογεῖτε,  
χρηστὸν ψυχᾶσιν ἵνα δώμεν,  
καὶ οὐ μὴ σε τὸ πῦρ κατακαύσῃ.

Ξένος οὗτος ὁ κόσμος ὁράται·  
ὦν πίστιν ἔχει, σωθήσεται,  
καὶ οὐ μὴ σε τὸ πῦρ κατακαύσῃ.

Ὁ παθὼν ἐπὶ γῆς Χριστὸς  
τριήμερος ἠγέρθη,  
ἵνα τὸν Βελιάρ κατακαύσῃ,  
θνητὸν δέ με ζωογονήσῃ.

Πρὸς πατέρα ἀναβαίνω προθύμως,  
ἀναβῆναι ἱκανός, ὑπομείνας,  
ἵνα τὸν Βελιάρ κατακαύσῃ,  
θνητὸν [δὲ] με ζωογονήσῃ.

Ῥοίζας ἐπὶ κύμασι βαίνει Μωϋσής·

εἶξεν προφήτης ροίζων  
ἀναβῆναι τὸ κύμα,  
καὶ οὐ μὴ σε τὸ πῦρ κατακαύσῃ.

Σὺ, δέσποτα, κύριε πάντων,  
λάβε παῖδα ἐμόν, μέγα δῶρον,  
εἰς ἣν θυσίαν ἐνδύται τέκνον.

Исаак же сказал: дрова лежат,  
и вот, отец, жертва —  
отложи этот свой меч,  
чтобы так принести дар Отцу.

Зажги жертву свою, дитя.  
Ты должен, отец, принести жертву,  
чтобы принести дар Отцу.

Омой меня, отче, свяжи  
и на огонь меня положи посреди  
горы,  
чтобы мою душу принести Богу —  
и огонь пусть тебя не пожжет.

Мать моя воспитывала меня  
со рвеньем,  
отец меня сильно любил —  
молитесь: к Богу иду я.

Ныне, мученики, придите все,  
ныне, мученики, исповедайте,  
чтобы пользу принести нам душе —  
и огонь пусть тебя не пожжет.

Чуждым кажется этот мир —  
кто верует в это, спасется —  
и огонь пусть тебя не пожжет.

Пострадавший на земле Христос  
тридневно воскрес —  
чтобы пожечь Велиара,  
а меня, бrenного, оживить.

К Отцу восхожу Я радостно,  
способный взойти, претерпев —  
чтобы пожечь Велиара,  
а меня, бrenного, оживить.

Стремительно по волнам шагает  
Моисей;  
заставил пророк стремительно  
подняться волну —  
и огонь пусть тебя не пожжет.

Ты, Владыко Господи всех,  
прими чадо мое, великий дар,  
в ту жертву, к которой облачается дитя.

Ταῦτα καλῶς ὑπομείνας  
Χριστός, σταυρωθεὶς ἐπὶ ξύλου·  
θεὸς δέσποτα, μὴ με παρόψῃς.

Ὑπομείνεται καλῶς Ἰσαΐας,  
ὅτε ἐπρίζεν, καὶ προσεφώνει·  
θεὸς δέσποτα, μὴ με παρίδῃς.

Φεύγων τὸ πρότερον  
ιδίαν γαμετὴν ἄλινην φεύγει·  
ἐμπροσθεν μὴ βλέπε,

μὴ σε θεὸς πέτραν στήσῃ.

Χριστὸν καλὸν ἀκούειν  
καὶ αὐτὸν μόνον λιτανεύειν  
τοῖς θλιβομένοις δώροισι,  
κόσμος γὰρ πλοῦτος ὁράται.

Ψυχὴ μου σε, πατήρ,  
πρὸ τῶν προκαιομένων  
καὶ καύσεων  
κύριον ὁμολογεῖται.

Ὡ δέσποτα, κύριε πάντων,  
λαβὲ παῖδα ἐμόν [μέγα δῶρον],  
εἰς ἣν θυσιάν ἐνδύται τέκνον.

В заключение авторы рецензии выражают свою благодарность дьякону М. В. Асмусу, который первым указал им на неточности в реконструкциях Р.-П. и предложил свои варианты чтения некоторых мест анафоры Б.

Славно претерпел Ты это,  
Христос, распятый на древе —  
Боже Владыка, не презри меня.

Терпел славно Исаи́а,  
когда его пилили, и восклицал:  
Боже Владыка, не презри меня.

Избегая прежнего,  
своей жены соляной беги:  
вперед (т.е. назад в прошлое)  
не смотри,  
чтобы Бог тебя камнем не сделал.

Христа должно слушаться  
и Ему одному служить,  
одаривая страждущих,  
ведь мир только кажется богатством.

Душа моя Тебя, Отец,  
и прежде будущих жертв  
и всесожжений  
Господом исповедает.

О Владыко, Господи всех,  
прими чадо мое, великий дар,  
в ту жертву, к которой облачается дитя.

А. Ю. Виноградов, М. М. Желтов

**Sancti Augustini opera. Enarrationes in psalmos 101–150. Pars 3: enarrationes in psalmos 119–133 (CSEL XCV/3) / Ed. F. GORI (Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001).**

В 2001 г. серия *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* пополнилась новым выпуском за номером 95/3. По замыслу издателей, четыре части 95-го тома должны включить толкования на псалмы Аврелия Августина. В данном, прежде других вышедшем выпуске содержатся толкования на псалмы с надписанием «Песни восхождения». Известно, что эту особняком стоящую в Псалтири группу псалмов Августин толковал перед своей гиппонской паствой осенью–зимой 407 г., перемежая эти толкования двенадцатью первыми «Рассуждениями на Евангелие от Иоанна». Известно также, что искони серия толкований Августина на псалмы 119–133 была осмыслена как единый корпус, оформлявшийся в виде единого рукописного собрания. Таким образом, эта серия толкований, представляет собою однородный и объединенный хронологически законченный цикл, притом принадлежащий к самому зрелому и плодотворному периоду творчества гиппонского учителя. По степени изученности данная серия делит первое место с начальными ранними 32-мя толкованиями на псалмы. Все это делает очевидным, что первоочередная публикация именно толкований на псалмы 119–133 естественна и оправданна.

После издания толкований Августина на псалмы в латинской патрологии Миня (PL 36–37), которое воспроизводит бенедиктинское издание, критическое издание их было предпринято в латинской серии CChr (38–40). Несмотря на то, что это издание было подготовлено с учетом широкой текстологической базы (включая и рукописи латинской Псалтири), изменения, внесенные в текст, были минимальны и практически не влияли на смысл текста. Можно сказать, что, в сущности, здесь лишь была подведена текстологическая база под бенедиктинский текст. Это сразу было отмечено сообществом августиноведов<sup>1</sup>.

Чтобы подготовить новое издание толкований на псалмы 119–133, Франко Гори пришлось практически заново проделать весь путь, начиная от рукописных собраний. Результаты его текстологических изысканий были предварительно опубликованы в статье о рукописном предании издаваемой группы толкований<sup>2</sup>, затем подробно изложены в ре-

<sup>1</sup> См., например, рецензию G. FOLLIET в *Revue des études augustiniennes* 5 (1959) 269–272.

<sup>2</sup> F. GORI, La tradizione manoscritta delle *Enarrationes in psalmos graduum* di Agostino. Studio preliminare per l'edizione critica // *Augustinianum* 37 (1997) 183–228.

цензируемом томе и наконец дополнены в статье о специфических проблемах предпринятого издания<sup>3</sup>.

Уже предварительная сводка результатов этой текстологической работы убедила меня, насколько, оказывается, мог быть улучшен привычный бенедиктинский текст, традиционно считавшийся в целом надежным. При этом удивительно, что предложенные Гори варианты часто даже не упоминались в солидном критическом аппарате *CChr* 40. А речь ведь могла идти не только о тех случаях, когда предлагается просто более точное чтение, в общем смысле текста ничего не меняющее, а о важных смысловых нюансах.

Вот только один пример. В § 3 толкования на псалом 119 в прежних изданиях можно было прочесть фразу: *In quadam altitudine cordis habitabat apostolus* (В некоей высоте сердца обитал апостол). Смысл метафорической высоты в сердце вполне может быть истолкован, но его трудно вписать в обычную августиновскую образную систему, так как нигде в ближайшем контексте не говорится о других уровнях в символическом сердце. В новом издании на этом месте читается: *In quadam altitudine corde habitabat apostolus* (В некоей высоте сердцем обитал апостол). Чтение исправлено по чисто текстологическим соображениям (по т. наз. внешним показателям), но оно как нельзя лучше соответствует обычной символической картине, в которой помещение сердца на высоту означает высокий уровень богопознания.

Таких изменений в каждом толковании оказалось по несколько, то есть, во всем собрании их несколько десятков. Это означает, что новое издание предлагает существенно улучшенный, и даже скажем более осмысленный текст Августиновых толкований.

Предисловие к выпуску описывает публикуемые толкования как единую серию и представляет рукописную базу издания с подробными текстологическими выкладками, придающими особую ценность всему тому<sup>4</sup>. Разделы введения о хронологии, стиле и текстологии содержат ссылки на тщательно отобранные исследования по этим вопросам.

Лишь одно из приведенных здесь суждений (с. 9–10) кажется мне не совсем доказанным. Слишком безапелляционно говорится здесь о том, что Августин, утверждая духовное толкование «ступеней» восхождения в качестве единственно правильного, тем самым скрыто полемизирует с Иеронимом, который в толковании на псалом 119 упоминает «истори-

<sup>3</sup> F. GORI, L'edizione critica delle *Enarrationes in psalmos graduum*: questioni specifiche // *Augustinianum* 41 (2001) 99–112.

<sup>4</sup> О проблемах, специфичных для анализа рукописного предания толкований Августина на псалмы (прежде всего, о банализации текста и трудности адекватного прочтения устной проповеди), см.: M. SIMONETTI, L'edizione critica delle *enarrationes in psalmos graduum* (119–133) di Agostino / A cura di F. Gori // *Augustinianum* 41 (2001) 93–98.

ческую» основу этой аллегорезы — пятнадцать ступеней Храма, традиционно связывавшихся с пятнадцатью Песнями восхождения. Полемику видит издатель и в том, что, вспоминая лестницу Иакова, Августин предпочитает видеть «добрых» как в спускающихся, так в поднимающихся по лестнице, тогда как Иероним видит в спускающихся падших.

На мой взгляд, этого недостаточно для того, чтобы утверждать зависимость Августина от Иеронима в толкованиях на Песни восхождения. Более того, некоторые косвенные данные, которые я собираюсь рассмотреть в отдельной заметке, свидетельствуют против этой зависимости.

Впрочем, вопрос о прямых источниках толкований Августина был поставлен со всей серьезностью совсем недавно и удовлетворительно решен Мартиной Дюлаз лишь для толкований на псалмы 1–32. Поэтому отрадно отметить, что в тщательнейше выполненном аппарате цитат нового издания (с. 283) указаны возможные источники альтернативного толкования 2-го стиха псалма 130, причем не только давно отмеченный Морисом Понте в качестве возможного источника для Августина «трактат» Илария Пиктавийского на тот же псалом, но и толкование Амвросия на псалом 38, который мог быть непосредственным источником Августина с большой вероятностью.

Среди достоинств нового издания отмечу еще и совершенство шрифтового оформления Августиновых проповедей: благодаря этой новой системе в тексте легко выделить цитаты разного типа: первое цитирование самого толкуемого псалма (полужирный капитальный шрифт), повторное цитирование его же (капитальный), иные библейские цитаты (курсив) — а это едва ли не вдвое ускоряет исследовательскую работу с толкованиями.

Новый том *CSEL* доказывает своим текстологическим совершенством плодотворность ожидаемого критического пересмотра всего гомилетического корпуса Августина. Этот том украсит и обогатит библиотеку любого августиноведа и станет незаменимым орудием работы патролога, изучающего традицию толкования Псалтири. Кроме того, он послужит надежной основой для создания новых переводов толкований Августина на псалмы и — как теперь очевидно — для исправления старых.

С. А. Степанцов.

**James C. VANDERKAM, Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time (London and New York: Routledge, 1998) (The Literature of the Dead Sea Scrolls) viii, 136 pp. ISBN 0-415-16513-X; 0-415-16514-8 (pbk).**

Первый том серии, запланированной как шесть небольших томов, посвященных отдельным литературным жанрам, представленным в кумранских рукописях (редактор серии — George J. Brooke), оказался посвящен календарям — возможно, одному из самых важных жанров для понимания религиозной истории иудейского мира периода Второго Храма. Мы уже начинаем привыкать к тому факту, что для наиболее точного различения тогдашних религиозных движений, да и вообще для понимания соответствующих религиозных традиций лучше всего опираться именно на календарь. Иудейское богословие выражало себя на священническом языке Храма и, значит, литургии, а в последней ключевая роль принадлежала календарю.

Основные идеи автора знакомы читателям ХВ по его обширной статье «Calendars and Calendrical Information in the Dead Sea Scrolls» (ХВ 1 (1999) 207–233), которая соответствует, в основном, центральной части книги. В начале книги автор приводит обзор (впрочем, весьма краткий) календарной информации, содержащейся в еврейской Библии, пост-библейской литературе (можно кстати напомнить, что именно Дж. Вандер-Кам является издателем критического текста *Книги Юбилеев* по всем сохранившимся версиям) и литературе раввинистической. Особый интерес представляет небольшая глава A History of Scholarship on the Qumran Calendars (p. 52–70), где в ретроспективе совершенно новых достижений 1990-х гг. (которыми определяется позиция автора) оценивается вклад следующих ученых недавнего прошлого: S. Talmon, D. Barthélemy, A. Jaubert, J. T. Milik, J. Sanders, Y. Yadin. В частности, по поводу Анни Жобер, *Мемориал* которой публикуется в настоящем томе ХВ, автор вновь упоминает о своей статье 1979 г., где он обосновывал возможность правоты Жобер применительно к некоторым частям еврейской Библии. Что касается «новозаветной» части гипотезы Жобер, то автору книги приходится констатировать, что «New Testament scholars appear not to have been convinced by her explanation of the discrepancy between the synoptics and John on the passion chronology, in part because there is no other evidence that the Qumran-style calendar of a 364-day year was adopted by any of the evangelists» (p. 58). Автор настоящих строк постарался ответить на это возражение в своей статье, помещенной в настоящем томе ХВ в составе *Мемориала*.

У российского читателя рецензируемой книги возникает одно специфическое пожелание: увидеть ее изданной в переводе на русский язык.

Это одна из редких книг, способных стимулировать наших студентов (или даже будущих студентов — школьников) к тому, чтобы посвятить свою жизнь исследованиям и, Бог даст, серьезным открытиям, относящимся ко всей области развития иудео-христианской традиции.

В. М. Лурье

**Джованни Гуайта, 1700 лет верности. История Армении и ее Церкви (М.: FAM, 2002) 397 С., карт., илл. ISBN 5-89831-013-4.**

Книга итальянского исследователя, вторая на русском языке, является логическим продолжением его книги бесед с Католикосом Всех Армян Гарегином I, изданной в 1999 г.<sup>1</sup> и представляет собой исторический очерк, рассчитанный на широкий круг читателей. История Церкви представлена здесь не в контексте истории христианского Востока, но в связи с судьбами армянского народа, от его возникновения до наших дней. В историческое повествование, органично сочетающее в себе изложение древних легенд и новейших научных выводов, автор вводит и небольшие экскурсы, знакомящие читателя с выдающимися представителями армянской христианской традиции. В книге нет собственно богословского анализа особенностей вероучения Армянской Церкви, равно как и обзора армянской христианской литературы. Предмет поисков и размышлений автора — исторические судьбы Церкви Армении и ее народа. К числу наиболее ценных стоит отнести главы, посвященные жизни Армянской Церкви в советский и пост-советский периоды. Изданная по заказу Ново-Нахичеванской и Российской епархии Армянской Апостольской Церкви и по благословению ее епископа Езраса Нерсисяна, книга представляет собой приглашение к знакомству с историческим наследием христианской Армении в духе диалога, завещанном ее выдающимся предстоятелем — Католикосом Гарегином I.

Н. Н. Селезнев

<sup>1</sup> Дж. Гуайта, Жизнь человека: встреча неба и земли / Предисл. С. Аверинцева (М., 1999).

**Miscellanea Aethiopica Reverendissimo Domino Stanislao Kur septuagenario professori illustrissimo, viro amplissimo ac doctissimo oblata / Redaktor naczelny Ks. Marek Starowieyski (= Warszawskie Studia Teologiczne XIII (2000) [publ. 2001]) (Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 2000) 272 p. ISBN 83-87802-37-9.**

Сборник в честь 70-летия монс. Станислава Кура, видного церковного деятеля и, одновременно, эфиописта, ученика Энрико Черулли, подготовлен возглавляемым о. Марекком Старовейским неформальным кружком по изучению Христианского Востока при архиепископии Варшавы. Сборник содержит, помимо краткой биографии и библиографии юбиляра, 17 статей по эфиопистике, одна из которых представляет собой публикацию важного памятника (Witold WITAKOWSKI, *Theodoxia and Her Finding of the Holy Cross. An Ethiopic version of the legend of the Finding of the Holy Cross in the Miracles of Mary*, p. 253–269). Остальные авторы сборника: Alessandro BAUSI (*Appunti sul Gadla Libānos*), Krzysztof P. BŁAŻEWICZ (*Ethiopian Monasticism*), S. CHOJACKI (*Ethiopian Religious Art: its significance and forms of expression*), Marie-Laure DERAT (*La sainteté de Giyorgis de Sägla: une initiative royale?*), Gianfranco FIACCADORI (*Un «atto feudale» del negus Bakāffā (1721—30)*), Emmanuel FRITSCH (*The Liturgical Year and the Lectionary of the Ethiopian Church: Introduction to the Temporal*), Василий М. ЛУРЬЕ (*Три Иерусалима Лалибелы: Интерпретация комплекса церквей Лалибелы в свете данных его Жития*), Gianfrancesco LUSINI (*Traditional land tenure in Ethiopia: New documents from Dabra Deḥuḥān and Dabra Šegē (Sarā'ē, Eritrea)*), Joanna MANTEL-NIECKO (*Aethiopica: International Journal of Ethiopian Studies*), Paolo Marrasini (*Il Gadla Abreha wa Aṣbeḥa: Indicazioni preliminari*), Giovanni MIGLIORATI (*Il culto di Maria in Etiopia*), Kirsten S. PEDERSEN (*Is the Church of Ethiopia a Judaic Church?*), Jacques-Noël PÉRÈS, *L'économie de la grâce: L'emploi du mot ማሰረት (meḥrat) dans la version éthiopienne de l'Épître des apôtres*), Osvaldo RAINERI (*I manoscritti Cerulli Etiopici 240–245 della Biblioteca Vaticana*), Lanfranco RICCI (*Zeban bur, Zeban Abūr*), Veronika SIX (*Kurzer Abriss zur Geschichte und Bedeutung des Klosters Daga Eṣṭifanos im Ṭanasee*).

В. Л.

## SOME NEW BOOKS ON THE NON-CHALCEDONIAN CHURCHES

**Н. СЕЛЕЗНЕВ, Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения (Москва: Euro-asiatica, 2002) 198 p. ISBN 5-86748-101-8.**

**Nikolai SELEZNYOV, The Christology of the Assyrian Church of the East. The Main Documents & Development of the Doctrine. (In Russian).**

The author continues his book «Assyrian Church of East» (2001), a general introduction to the history of the Church of East (cf. XB 3 (2001) 526), by an introduction to its Christology.

The purpose of the book can be understood more easily if we add to its subheading «...from the standpoint of the modern Assyrian Church itself». Then, the lack of analysis of the East Syrian hesychast doctrines (condemned by the Nestorian councils in the VIIIth and the IXth centuries) or of the development of the iconoclasm (out of the Nestorian Christology), as well as a rather superficial analysis of the doctrines of, e. g., Nestorius and Martyrius-Sahdona are quite understandable. The book is still interesting as a popular introduction to those documents of the Assyrian Church that are actual to its self-representation in our days' ecumenical movement.

**Christine CHAILLOT, The Syrian Orthodox Church of Antioch and All the East. A Brief Introduction to Its Life and Spirituality (Geneva: Inter-Orthodox Dialogue, 1998) 184 p. No ISBN.**

**Christine CHAILLOT, The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition. A Brief Introduction to Its Life and Spirituality (Paris: Inter-Orthodox Dialogue, 2002) 256 p. ISBN 83-85368-98-1.**

Since her first book on a specific non-Chalcedonian Church (The Malankara Orthodox Church. Visit to the Oriental Malankara Orthodox Syrian Church of India (Geneva, 1996)), Christine Chaillet became known as an author of travel notes of a voyageur in the countries of the Christian East. Of course, her books are also interesting because of some reference data or a

concise exposition of the history of the corresponding Churches, but, first of all, their unique value is a first hand knowledge of the people, of the faithful and the clergy. Mlle Chaillot is a genuine Christian Traveller, one of those so familiar to us in the centuries of the past, but certainly a rare figure in the late 20<sup>th</sup> century. She managed to access a somewhat optimal ratio between the competence of a Christian student and the ability of a traveller visiting different countries and contacting different people. Some of Mlle Chaillot's friends know that her travels were not always safe, and, in particular, that in Ethiopia had cost her so much that we have to be grateful to God for seeing her alive and her new book appeared.

We can agree or disagree with Mlle Chaillot's ecumenical attitudes, but, in any case, we have not to disregard her brilliant sketches of the modern life of the ancient Church traditions. It is difficult to restrain oneself from a customary Orthodox wish to the tireless author: *Χρόνια πολλά!*

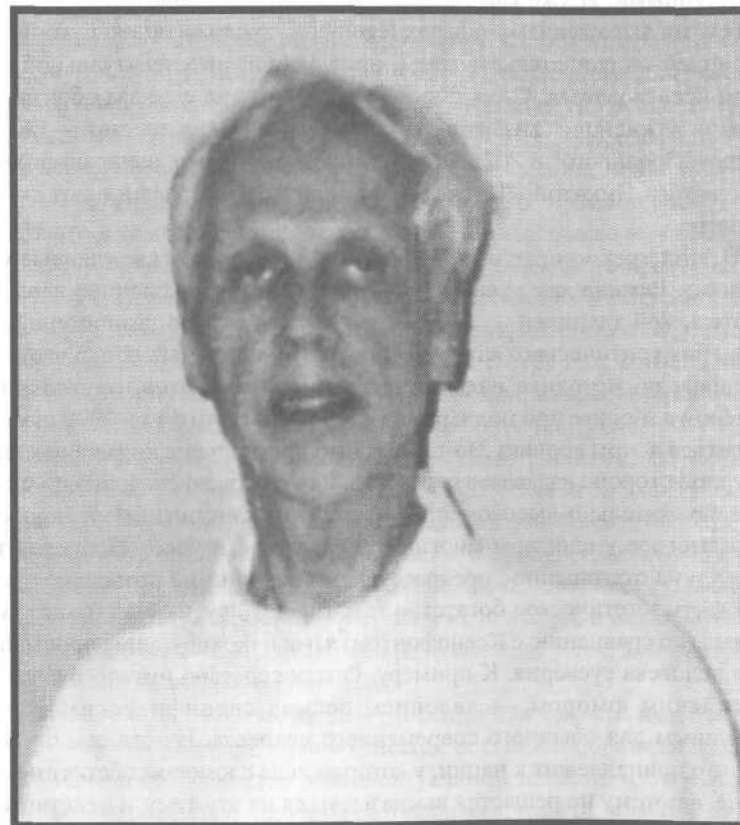
B. Lourié

## Personalia



**LENNART RYDÉN / ЛЕННАРТ РЮДЕН**  
**(1931—2002)**

Οὐφαλῖης μέγα κῦδος, αἰεὶ θ' ἀγίων συνόμιλος  
Καὶ χθόνα τήνδε λιπών, σὺν μακάρεσσι πέλεις.  
Ἐγγύθεν ἦτ' ἀπὸ τῆλε τετὴν τεθειμένοι αἴγλην  
Ἄφθιτον ἐν κραδίῃς μνημόσυνον φέρομεν.



Одиннадцатого июня 2002 года скончался выдающийся исследователь византийской культуры, заслуженный профессор Упсальского университета, член Редакционного совета «Христианского Востока» Леннарт Рюден.

Хотя Рюден начал свою научную карьеру сравнительно поздно — его первая небольшая публикация появилась в 1961 г., — уже два года спустя он громко заявил о себе, опубликовав в качестве диссертационного сочинения критическое издание Жития преп. Симеона Юродивого

Леонтия Неапольского<sup>1</sup> (под руководством профессора Давида Табаховица). Рассматривая все последующее творчество Рюдена, невозможно избавиться от мысли, что предмет исследования оказывает самое непосредственное влияние на ученого, который имеет с ним дело. Похоже, близкое знакомство с одним из величайших произведений византийской литературы уже тогда открыло Рюденому глаза на некоторые вещи, которые для многих византинистов и по сей день остаются совершенно недоступными. И уже сам выбор памятника — изобилующего неклассическими выражениями и *hara* *legomena*, со сложнейшей рукописной традицией — свидетельствовал о незаурядной интеллектуальной смелости исследователя. С тех пор Рюденом подготовлено еще два образцовых издания важнейших византийских агиографических текстов — Жития Андрея Юродивого<sup>2</sup> и Жития Филарета Милостивого, написанного внуком святого Никитой<sup>3</sup>. Последнее вышло из типографии в год смерти ученого.

В этих трех книгах очень отчетливо проявились две главные особенности Рюдена как ученого. Во-первых, это великолепное владение издательской техникой — всем, что касается отбора разночтений, составления критического аппарата, построения стеммы и т. д. Участники семинара по методике издания византийских текстов, проведенного Рюденом в Москве при поддержке Шведского института в 1996 г., могли убедиться в этом воочию. Во-вторых, это пристальное внимание к литературной стороне издаваемых текстов. Рюденому было совершенно чуждо пренебрежительно-высокомерное отношение к византийской словесности, заметное у слишком многих из тех, кто ее изучает. Непредвзятый взгляд и не отягощенное предубеждениями восприятие позволяло ученому видеть эстетическое богатство там, где для других был только вульгарный (по сравнению с Ксенофонтom) язык и шокирующие просвещенного человека суеверия. К примеру, Рюденом серьезно интересовался византийским юмором — явлением весьма специфическим и мало доступным для обычного современного человека. И хотя сам он говорил, что принадлежит к нации, у которой дела с юмором обстоят не блестяще, а потому не решается высказываться на эту тему, в действительности очень немногие могли сравниться с ним в тонкости понимания подтекста, в том числе и иронического, который в таком изобилии при-

сутствует практически во всех произведениях византийской литературы.

Леннарт Рюдено воплощал в себе наилучшие черты шведского характера — сдержанность и скромность в сочетании с сердечностью и радушием. Он, казалось, совершенно не обращал внимания на установившуюся в византинистике «табеля о рангах». Если он питал особое почтение к кому-то из маститых, то за его научный вклад и познания, но столь же искреннее уважение он мог продемонстрировать и в отношении малоизвестного молодого исследователя, если у того действительно было что сказать. Когда на закрытии Международного конгресса византинистов в Копенгагене организаторы предложили группе наиболее заслуженных мэтров, в числе которых был и Рюденом, продефилировать вдоль церковного нефа, словно в свадебной процессии, Леннарт явно не испытывал по поводу этого мероприятия ничего, кроме неловкости — хотя место в таком шествии, несомненно, принадлежало ему по праву.

Вспоминая о Рюдено, нельзя обойти молчанием и его практическую жилку. Если школа Табаховица продолжает успешно действовать в Упсале, то это во многом именно заслуга Рюдена, который сумел поддержать и развить интерес к византиноведению в стране, у которой не так уж много исторических и культурных точек соприкосновения с Византией. Благодаря Рюденому удалось наладить более или менее регулярное взаимодействие между шведскими и русскими учеными, которое уже выразилось в конкретных совместных проектах. Когда он уходил на пенсию по возрасту (таковы правила в шведских университетах), он был полон сил, и казалось, что еще много лет его присутствие, его советы и комментарии будут помогать нам в работе. Последние несколько лет он провел в путешествиях, объездив чуть ли не полмира, и неудивительно, что известие о его неожиданной кончине вызвало у тех, кто общался с ним совсем недавно, настоящий шок.

Уверен, что для многих из нас, особенно для тех, кто имел счастье знать его лично, Леннарт Рюдено навсегда останется образцом высокой научной добросовестности, интеллектуальной широты и открытости, непоказной скромности и доброжелательности. *Αἰσίοις αὐτοῦ ἡ μνήμη.*

Д. Е. Афиногенов

<sup>1</sup> Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis (Uppsala, 1963) (Studia graeca Upsaliensia, 4).

<sup>2</sup> The Life of St Andrew the Fool (Uppsala, 1995) 2 vols (Studia byzantina Upsaliensia, 4:1–2).

<sup>3</sup> The Life of St Philaretos the Merciful written by his grandson Niketas. A critical edition with introduction, translation, notes and indices (Uppsala, 2002) (Studia byzantina Upsaliensia, 8).

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВВ — Византийский Временник  
 ВДИ — Вестник древней истории  
 ЖМНП — Журнал министерства народного просвещения  
 ЗВОИРАО — Записки Восточного Отделения Имп. Русского Археологического Общества  
 ИРАИК — Известия Русского Археологического института в Константинополе  
 ППС (ПС) — Православный Палестинский сборник (Палестинский сборник)  
 ТрКДА — Труды Киевской Духовной Академии  
 ХВ — Христианский Восток  
 ХрЧт — Христианское Чтение  
 AASS — Acta Sanctorum (Antwerpen, Bruxelles)  
 AB — Analecta Bollandiana  
 ACO — Acta Conciliorum Œcumenicorum  
 AGJU — Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums  
 AJA — American Journal of Archaeology  
 ANRW — Aufstieg und Niedergang der römischen Welt / Ed. W. HAASE and H. TEMPORINI  
 ASSEMANI, BO — Josephus Simonius ASSEMANUS, Bibliotheca Orientalis clementino-vaticana, Roma, I (1719), II (1721), III, 1 (1725), III, 2 (1728) [repr.: Hildesheim, 1975]  
 BAC — Bulletin d'arabe chrétien  
 BAUMSTARK, GSL — Anton BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur (Bonn, 1922)  
 BCH — Bulletin de correspondance hellénique  
 BEDJAN, AMS — Paul BEDJAN, Acta martyrum et sanctorum syriace (Leipzig, 1891; repr.: Hildesheim, 1968)  
 BHG — François HALKIN, Bibliotheca Hagiographica Graeca I–III (Bruxelles, 1957) (SH 8a); Novum Auctarium BHG (1984) (SH 65)  
 BHO — Bibliotheca Hagiographica Orientalis (Bruxelles, 1910) (SH 10).  
 Bib — Biblica  
 BIE — Bulletin de l'Institut d'Égypte  
 BJS — Brown Judaic Studies  
 BOr — Bibliotheca Orientalis  
 BK — Bedi Kartlisa  
 BSOAS — Bulletin of the School of the Oriental and African Studies, University of London  
 Byz — Byzantion  
 BZ — Byzantinische Zeitschrift  
 BZAW — Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft  
 CBQ — Catholic Biblical Quarterly  
 CChr — Corpus Christianorum

CopEnc — The Coptic Encyclopedia (New York, 1991)  
 CPG — M. GEERARD, Clavis Patrum Graecorum (Turnhout: Brepols) I (1983), II (1974), III (1979), IV (1980), V (1987), Supplementum (1998)  
 CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum  
 CSCO — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium  
 DOP — Dumbarton Oaks Papers  
 EO — Échos d'Orient  
 ETL — Ephemerides Theologicae Lovanienses  
 ExpT — Expository Times  
 FRLANT — Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments  
 GCAL — Georg GRAF, Geschichte der christlichen arabischen Literatur (Vatican) I (1944) (ST 118); II (1947) (ST 133); III (1949) (ST 146); IV (1951) (ST 147); V (1953) (ST 172)  
 GCS — Die Griechische Christliche Schriftsteller  
 HO — Handbuch der Orientalistik (Leiden—Köln, 1952 s.)  
 HTR — Harvard Theological Review  
 JAC — Jahrbuch für Antike und Christentum  
 JBL — Journal of Biblical Literature  
 JCoPtS — Journal of Coptic Studies  
 JÖB — Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik  
 JTS — Journal of Theological Studies  
 JQR — Jewish Quarterly Review  
 JSJSup — Supplements to Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period  
 JSNT — Journal for the Study of the New Testament  
 JSOT — Journal for the Study of the Old Testament  
 JSPSS — Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series  
 LTK — Lexikon für Theologie und Kirche. 1957 s.  
 MAIR — Mémoires de l'Académie (Impériale) des Sciences de Russie (St. Peterbourg)  
 MEFR — Mémoires des Écoles Françaises de Rome et d'Athènes  
 Mus — Le Muséon  
 MUSJ — Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)  
 NovT — Novum Testamentum  
 NovTSup — Supplements to Novum Testamentum  
 NPNF — Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church  
 NTOA — Novum Testamentum et Orbis Antiquus  
 NTS — New Testament Studies  
 OC — Oriens Christianus  
 OCA — Orientalia Christiana Analecta  
 OCP — Orientalia Christiana Periodica  
 OLA — Orientalia Lovaniensia Analecta  
 OLP — Orientalia Lovaniensia Periodica  
 PG — Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca (Parisiis, 1857—1866)

- PdO* — *Parole de l'Orient*  
*PL* — *Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series latina (Parisiis, 1841—1864)*  
*PO* — *Parologia Orientalis*  
*POC* — *Proche-Orient chrétien*  
*PS* — *Patrologia Syriaca (Parisiis) I (1884), II (1907), III (1926)*  
*PTS* — *Patristische Texte und Studien*  
*POC* — *Proche-Orient Chrétien*  
*RAC* — *Reallexicon für Antike und Christentum (Stuttgart, 1950 s.)*  
*RB* — *Revue biblique*  
*RE* — *Realencyklopädie des Klassischen Altertums (Pauly—Wissowa)*  
*REArm* — *Revue des études arméniennes*  
*RÉB* — *Revue des études byzantines*  
*RECG* — *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*  
*RÉG* — *Revue des études grecques*  
*RevQ* — *Revue de Qumrân*  
*RHR* — *Revue de l'Histoire des Religions*  
*ROC* — *Revue de l'Orient Chrétien*  
*RRAL* — *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*  
*RSBN* — *Rivista di studi bizantini e neoellenici*  
*RSE* — *Rassegna di studi etiopici*  
*RSO* — *Rivista degli Studi Orientali*  
*SAMIR, Actes I* — *Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes / Ed. Khalil SAMIR (Goslar, septembre 1980) (Rome, 1982) (OCA 218)*  
*SAMIR, Actes II* — *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes / Ed. Khalil SAMIR (Oosterhesselen, septembre 1984) (Rome, 1986) (OCA 226)*  
*SAMIR, Actes III* — *Actes du troisième Congrès international d'études arabes chrétiennes / Ed. Khalil SAMIR (Louvain-La-Neuve, septembre 1988) / PdO 16 (1990—1991)*  
*SC* — *Sources chrétiennes*  
*SH* — *Subsidia Hagiographica*  
*SNTSMS* — *Studiorum Novi Testamenti Societas Monograph Series*  
*ST* — *Studi e Testi*  
*STDJ* — *Studies on the Texts of the Desert of Judah*  
*SVC* — *Supplements to Vigiliae Christianae*  
*SVTP* — *Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha*  
*TU* — *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur*  
*VC* — *Vigiliae Christianae*  
*VT* — *Vetus Testamentum*  
*WRIGHT, Cat. syr. mss.* — *William WRIGHT, Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum (London, 1870—1872)*  
*ZDMG* — *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*  
*ZNTW* — *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*

- Ար — Արարատ  
 ԱՀ — Ալգազրական Հանդես  
 ԲՄ — Բանբեր Մատենադարանի  
 ԲՎ — Բազմավեպ  
 ՀԱ — Հանդես Ամսօրեայ  
 ՊԲՀ — Պատմա-բանասիրական Հանդես  
 Ղր — Ղրաբեր Հասարակական Գիթութիւնների  
 Ժճ — Ժողովրդագրություն  
 ԺԹ — Ժողովրդագրություն

# ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОКЪ

Серия, посвященная изучению христианской культуры  
народов Азии и Африки

Публикуется редакционной коллегией один раз в год. По всем редакционным вопросам (статьи, гранки, вопросы обмена и книги на рецензию) обращаться в редакционную коллегию по адресу:

ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК

ИВИ РАН

Ленинский просп., 32а

Москва

117334 Россия

E-mail: [orient.x@relcom.ru](mailto:orient.x@relcom.ru) или [byzros@infopro.spb.su](mailto:byzros@infopro.spb.su)

Подписку для стран ближнего зарубежья можно оформить в издательстве «Алетейя» по адресу:

Издательство «Алетейя»

пр. Обуховской обороны, 13

Санкт-Петербург

193019 Россия

Тел. издательства: (812) 567-22-39, факс: (812) 567-22-53.

E-mail: [aletheia@rol.ru](mailto:aletheia@rol.ru)

Для дальнего зарубежья см. на следующей странице.

# KHRISTIANSKIJ VOSTOK

An International Journal of Research  
on the Christian East

The journal is being published annually.

Concerning all editing questions (articles, proof-reading, journal exchange, book reviews) please address to the Editing Board:

Khristsianskij Vostok

IVI RAN

Leninskij prosp., 32a

Moscow

117334 Russia

E-mail: [orient.x@relcom.ru](mailto:orient.x@relcom.ru) or [byzros@infopro.spb.su](mailto:byzros@infopro.spb.su)

Concerning subscription please address:

Prof. Dr. Michel van Esbroeck

Kaulbachstrasse, 31a

D-80539 München

Germany

# ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК

ТОМ 3 (IX), 2001

## СОДЕРЖАНИЕ

### Статьи

Материалы к изучению агиографического досье апостола Андрея

A. VINOGRADOV (Moscow). Die zweite Rezension der Actorum Andreae et Matthiae apud anthropophagos [BHG 110b] [Вторая редакция «Деяний апостолов Андрея и Матфия у людоедов» (BHG 110b)]

M. VAN ESBROECK (München). Les Actes d'André d'après la tradition attribuée à Éphrem [Деяния апостола Андрея согласно преданию, атрибутированному Ефрему]

C. O. Вялова (С.-Петербург). Глаголическая версия одного из апокрифов об апостоле Андрее

C. Б. Чернецов, В. М. Платонов (С.-Петербург). «Книга уничтожения лжи, возведенной на праведного абуна Иакова» Такла Хайманота Такла Эгзиз — одно из первых произведений амхарской литературы

C. A. Французов (С.-Петербург). Псевдо-Псалтырь Давида в мусульманской традиции (история изучения и общая характеристика жанра)

H. СЕРИКОВ (Лондон). Слова со скрытым значением. Из «записной книжки» Патриарха Макария ибн аз-За'и\_ма

D. SHAPIRA (Jerusalem). Irano-Slavono-Tibetica: Some Notes on Ъахаїа, Mithra, Lord Gshen-rab, Bon, and a Modern Myth [Irano-Slavono-Tibetica: Заметки о Шахаше, Митре, Господе Гшен-рабе, Бон и об одном современном мифе]

K. H. Юзбашян (С.-Петербург). Иешу Стилит об армянском восстании против Сасанидов

### Сообщения и заметки

B. A. Арутюнова-Фидания (Москва) Если бы не было Н. Я. Марра

W. Baum (Munich). The Syrian Christian community in India and its contacts to Europe and the Mediterranean area before the arrival of the Portuguese [Сирийская христианская община в Индии и ее контакты с Европой и Средиземноморьем до появления португальцев]

S. B. CHERNETSOV (St. Petersburg). Woman and authority on pages of Ethiopian Christian Medieval literature [Женщины и власть на страницах средневековой эфиопской христианской литературы]

A. Г. ДУНАЕВ (Москва). ЗНТНМАТА МЕЛІТОНІКА, 2. Значение армянского и арабских фрагментов для реконструкции гомилии св. Мелитона Сардского «О душе и теле»

M. VAN ESBROECK (München). L'écorchement rituel aghouanais [Ритуальное сдирание кожи в Кавказской Албании]

M. С. Гаджиев (Махачкала). О маршруте посольства епископа Исаея (к исторической географии Кавказской Албании)

E. KNINTSIDZE (Tbilisi). An Example of Georgian-Greek-Latin Literary Relationship in a 13th-Century Latin Collection [Пример грузинско-греко-латинских литературных связей в одном латинском собрании XIII в.]

A. Л. Хосроев (С.-Петербург). Еще раз к вопросу о слове *embrimium*

B. М. Лурье (С.-Петербург). Три крещения одного святого: случай св. Георгия Нового, Египетского. К истории Православной (мелькитской) церкви в Египте

R. MEYER (Mainz). Wäy läne, wäy lähagäre! Oral Traditions of the Wolane's past [Wäy läne, wäy lähagäre! Устные предания о прошлом народа волане]

A. Топчян (Ереван). Об одной цитате Мовсеса Хоренаци («Об этом свидетельствует и Кефалион...»)

### Рецензии и библиографические аннотации

#### Personalia

К шестидесятилетию Вячеслава Михайловича Платонова (С. Б. Чернецов)

Текле-Цадык Мекурня (сентябрь 1915 г. — июль 2000 г.) (С. Б. Чернецов)



Научное издание

## Христианский Восток IV (X) (2002)

Оригинал-макет  
*Сенина Т. А.*

Издательство «Индрик»

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other INDRIK publications may be ordered by  
e-mail: [indric@mail.ru](mailto:indric@mail.ru)  
or by tel./fax: +7 095 938 57 15

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 70×100 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать офсетная.  
38,0 п. л. Заказ № 2123

Отпечатано в полном соответствии с качеством  
предоставленных диапозитивов в ППП «Типография «Наука»  
121099, Москва, Шубинский пер., 6